حقوق الإنسان

من منظور نقدي

كارل ماركس – ميشال فوكو – حنّا أرنت – إيتيان باليبار
إريك إنجل – جوستين لاكروا – جون إيفز برانشير



إعداد وترجمة وتقديم:
خديجة رياضي
محمد الهلالي

حُقُوقُ الإِنسانِ

مِنْ مَنْظُورٍ نَقْدِيّ

كارل ماركس – ميشال فوكو – حنة أرندت–إيتيانباليبار

إريك إنجل – جوستين لاكروا– جون إيفزبرانشير

إعداد وترجمة وتقديم:

خديجة رياضي

محمد الهلالي

عنوان الكتاب: حقوق الإنسان من منظور نقدي

إعداد وترجمة وتقديم: خديجة رياضي ومحمد الهلالي

الطبعة الأولى: 2018

الإيداع القانوني: 2018MO3176

ردمك: 978-9920-36-128-6

منشورات مجلة "الحرية"



Av. Hassan II Cité Al Manar n° 6/3 - Rabat
05 37 20 46 32 - 06 61 20 37 76
imprimerierabatnet@gmail.com
www.imprimerierabat.com

مقدمة

يسودُ اعتقادٌ لدى العديد من المهتمين بحقوق الإنسان مفادُه أن تلك الحقوق هي نتاجُ الفكر الليبرالي، وأنها في تناقض صارخ معَ ما يدعو له الفكر الاشتراكي من تصور للحياة وللعلاقات بين المواطنين ولعلاقة الفرد بالدولة. وترتكزُ هذه الفكرة، أحيانا، على أحَد الحقوق المدنية الذي يدعو لضمان واحترام الحق في الملكية، اعتبارا لما يبدو من خلال هذا الحق، خطأ، أنه تناقض مع مبدأ الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج التي تشكل عمادَ النظرية الاشتراكية. والحالُ أن حقوقَ الإنسان لا تختزلُ في تقديس الحق في الملكية التي نادتْ بها الثورة الفرنسية، والفكر الاشتراكي لا يعدمُ حق الملكية بشكل مطلق. ثم إن حقوق الإنسان ليست فكرة جامدة لا تتطور، وليست عقيدة، فالعقيدة قد تتحجر.

حقوقُ الإنسان هيَ نتاجُ صراع دائم وفي تطور متواصِل. وهي مرتبطة بالسياقات التي وفرَت الشروط الموضوعية والذاتية لبروزها. مما يجعلُها غير مستقلة عن محيطها ولا هيَ محصنة من تأثير القوى المتصارعة فيه. وخطابُ حقوق الإنسان هو ابن التجربة التاريخية كما يشهدُ على ذلك تاريخُ هذا الخطاب.

لقد سُطرَ مسار حقوق الإنسان بتضحيات البشرية ومعاناتها خلال رحلتها الأبدية من أجل قهر الظلم والطغيان، إذ ساهمت في توطيد مسارها كلُ الحضارات القديمة، كما صقلتها الثورات الحديثة للشعوب، ومن ضمنها الشعوب الأوربية التي ثارت ضدّ

الأنظمة الملكية المستبدة، وضد حليفتها الكنيسة لما شكله الدين من وسيلة للتسلط والجور. فثقافة حقوق الإنسان ليستْ ثقافة غربية صرفة كما يسود الاعتقاد، وإنما هي منظومة من قيم ومبادئ ومعايير من إبداع البشرية، بتنوعها واختلاف مكوناتها، ومن إسهام كل الحضارات التاريخية المتعددة والمتعاقبة. إن حقوق الإنسان سيرورة وامتدادٌ وليست وليدة رغبة أو قرار.

تُعدُ الحقوق المدنية والسياسية الجيلَ الأولَ لحقوق الإنسان، اعتبارا للسياق التاريخي الذي برزت فيه، والمتمثل في القرن الثامن عشر والمرتبط بالثورة الفرنسية وما حملته من قيم مؤسسة لحقوق الإنسان كالحرية والمساواة والتسامح والإخاء. وتُعدُ الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية حقوقَ الجيل الثاني وهي التي ساهم الفكرُ الاشتراكيُ في القرن التاسع عشر في تبلورها بشكل واضح، حيث يتمُ التركيز على حقوق الجماعة وعلى مسؤولية الدولة في توفيرها، عوض الاهتمام بالفرد المشكل لجوهر اهتمام الحقوق المدنية والسياسية التي تعتمد على حياد الدولة وسلبيتها.

لقد أعطت الثورة البلشفية دفعة قوية لحقوق العمال التي تشكل جزءا لا يتجزأ من حقوق الإنسان. إذ أن تأسيس منظمة العمل الدولية سنة 1919 كان ردا على ما حققته ثورة أكتوبر من مكاسب للطبقة العاملة، ودرءا لكل ما يمكن أن يخلقه انتصار الطبقة العاملة في روسيا من إلهام للعمال والعاملات في إبداع ثوراتهم لإسقاط الأنظمة الرأسمالية في بلدان أوربية أخرى. فكان لا بد من دفع الطبقة البورجوازية إلى الالتزام الجماعي بتلطيف ظروف استغلال العمال والعاملات حتى تبقى شروط المنافسة بين المنتجين واقعا غير قابل للتجاوز.

لم تشكل الثورة الاشتراكية دافعا محفزا إيجابيا للفكر الحقوقي

بما أنجزته للعمال والعاملات فقط، بل كان دورُ الفكر الماركسي دورا مهما في نضال البشرية من أجل تطوير مفهوم حقوق الإنسان، وهو ما اتضح أثره في الإضافة الجديدة التي قدمتها الدولة السوفيتية لمفهوم حقوق الإنسان بجعلها ترتكز على التوازن بين الأبعاد الاجتماعية والسياسية، من خلال واجبات الدولة في توفير الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، متجاوزة بشكل كبير الحدود الضيقة التي سطرتها الثورة الفرنسية لحقوق الإنسان والمواطن، حيث فرض الصراع الدائر آنذاك حول دور الدولة وموقع الفرد فيها، إبرازَ حقوقٍ تدْخلُ ضمن واجبات الدولة اتجاه الفرد. ولقد فرض هذا الأمرُ على المنتظم الدولي سنة 1948، إدماج مواد متعددة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ــ وهي الوثيقة المؤسسة للشرعة الدولية لتلك الحقوق ــ تنصُ على الحق في العمل والحق في التعليم، وفي الرعاية الصحية والأجر اللائق، وغيرها من الحقوق التي لم تكن تُعتبر كذلك قبل سنة 1917.

وإثر هذا التباين في منظور حقوق الإنسان بين الفكر الليبرالي والفكر الماركسي، أصبح مجال الحقوق والحريات ساحة للتنافس بين المُعسكرين الرأسمالي والاشتراكي، وساهم بدوره في تطور هذه المنظومة بشكل كبير.

وكما اعتُبِر الفكرُ الاشتراكيُ رافدا أساسيا للفكر الحقوقي، وشكلَ انتصارُه حافزا لتبني المنتظم الدولي منظوره لحقوق الإنسان، فإن انهيارَ "المعسكر الشرقي" أدى إلى تراجعات كبيرة في مجال الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وبرزت تياراتٌ فكرية تدعو لمراجعة المعايير الحقوقية في هذا المجال معتبرة أن ما تتضمنه الشرعة الدولية لحقوق الإنسان في هذا الباب هو نتاج "الثلاثين المجيدة" (فترة الرخاء الاقتصادي الاستثنائية في

البلدان الصناعية الغربية الممتدة من 1945 حتى 1973) وأن حالة العالم لم تعد تسمح بالتزام الدُول بتوفير تلك الحقوق.

وتبرز هذه الطروحات بدورها مدى ارتباط مفاهيم ومضامين حقوق الإنسان بالتطور التاريخي للبشرية، وخضوعها لمنطق موازين القوى السياسية. ونظرا لارتباطها بسياقات سياسية ساعدت على انبعاثها، فهي مهددة بالخفوت والفتور في السياقات الحالية المتميزة بتبخيس القيم الإنسانية والدوس عليها، واستبدالها بقيم الاستغلال والاضطهاد والعنف.

وفي خضم تفاعل حقوق الإنسان مع سياقاتها التاريخية والسياسية والاجتماعية، هذا التفاعل الذي يترك أثره الواضح على المستوى النظري، توضحُ النصوص المنتمية للماركسية في مجال حقوق الإنسان وكذا النصوص التي تعتبر حوارا معها ونقدا لها، خصوبة هذا المجال وحيويته واستحالة تحول حقوق الإنسان إلى عقيدة.

تتوخى هذه النصوص إبراز الجانب النقدي لحقوق الإنسان، على المستوى النظري، لما لهذا النقد من تأثير إيجابي على الممارسة النضالية في هذا المجال خصوصا بالنسبة للحقوقيات والحقوقيين المنتميات والمنتمين للفكر الماركسي.

نقد حقوق الإنسان والمواطن

كارل ماركس

لنتطرق لما يسمى بحقوق الإنسان في صيغتها الأصلية كما نجدها عند مُبدعيها في أمريكا الشمالية وفرنسا. فهذه الحقوق تعتبر في جزء منها حقوقا سياسية لا يمكن للفرد أن يتمتع بها في الواقع والممارسة إلا إذا كان عضوا في جماعة محددة. فمحتواها يكمن في المساهمة في "الماهية العامة"، أي في الحياة السياسية المشتركة وفي حياة الدولة. وتندرج في مجال الحرية السياسية وفي فئة الحقوق المدنية التي (...) لا تتطلب أبدا إلغاء تاما للدين (...).

وعلينا بعد ذلك أن نتطرق لحقوق الإنسان، وما يجعلها مختلفة عن حقوق المواطن.

تقول المادة 10 من إعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر في فرنسا سنة 1789: "لا يجوز التعرض لأحد بسبب ما يبديه من الأفكار حتى في المسائل الدينية". لقد كفل دستور سنة 1791 حقا من حقوق الإنسان الذي هو "حرية كل إنسان في ممارسة العبادة الدينية التي يؤمن بها".

ويذكرُ إعلان حقوق الإنسان والمواطن من بين حقوق الإنسان في المادة 7 "حرية ممارسة العبادات"، ونجد أكثر من ذلك فيما يخص حق الإنسان في التعبير عن أفكاره وعن آرائه وتنظيم اجتماعات وممارسة العبادة. بل لقد قيل "إن ضرورة الإعلان عن هذه الحقوق تفترض وجود الاستبداد، أو ذكرى عن وجوده في عهد قريب" (دستور سنة 1795، الباب 12، المادة 345).

جاء في الفقرة 3، من المادة 9، من دستور بنسلفانيا ما يلي: "لقد تلقى البشر جميعا من الطبيعة الحق الحتمي في التعبد حسب ما يوحي لهم به ضميرهم، ولا يمكن إجبار أحد حسب القانون على إتباع أو إقرار أو دعم أية عبادة أو مؤسسة دينية ضدا على رغبته. ولا يمكن لأية سلطة دينية، في أي حالة من الأحوال، التدخل في مسائل الاعتقاد الديني ومراقبة قوى الروح".

وجاء في المادة 5 و6 من دستور نيوهامبشاير ما يلي: "توجد من بين الحقوق الطبيعية بعض الحقوق غير القابلة للتخلي عنها بحكم طبيعتها، لعدم وجود ما يعادلها، ومن بين هذه الحقوق تلك المتعلقة بحرية الاعتقاد الديني" (بومون، 213-214).

لا يَكمُن عدم الانسجام ما بين الدين وحقوق الإنسان في مفهوم حقوق الإنسان مادام حق الإنسان في أن يكون متدينا بإرادته، وممارسة العيادة وفق ديانته الخاصة، يُعتبر بشكل صريح حقا من حقوق الإنسان. لقد تم اعتبارُ الإيمان حقا عاما من حقوق الإنسان.

يتم التمييز ما بين "حقوق الإنسان" و"حقوق المواطن"، لكن من هو هذا "الإنسان" الذي يتميز عن المواطن؟ إنه عضو المجتمع البرجوازي. ولماذا يسمى عضو المجتمع البرجوازي "إنسانا" بكل اختصار؟ ولماذا تسمى حقوقه بحقوق الإنسان؟ ما الذي يفسر هذا الأمر؟ نجد تفسيره في العلاقة ما بين الدولة السياسية والمجتمع البرجوازي، وفي ماهية التحرر السياسي.

لنلاحظ قبل كل شيء أن "حقوق الإنسان" التي تم تمييزها عن "حقوق المواطن" ليست شيئا آخر سوى حقوق عضو المجتمع البرجوازي، أي حقوق الإنسان الأناني، حقوق الإنسان الذي تم فصله عن إنسان المجتمع.

لم يَدّخرْ دستور سنة 1793 –الأكثر راديكالية- جُهدا في الجمع ما بين حقوق الإنسان والمواطن، وهي الحقوق المذكورة في المادة 2 التي جاء فيها ما يلي: "هذه الحقوق (الحقوق الطبيعية والدائمة) هي: المساواة والحرية والأمن والملكية".

ما المقصود بالحرية؟ جاء في المادة 6 ما يلي: "الحرية هي قدرة الإنسان على فعل كل ما لا يضر حقوق الغير"، وهي حسب إعلان حقوق الإنسان الصادر سنة 1791 أيضا "القدرة على فعل كل ما لا يضر بالغير".

الحرية إذن هي حق الإنسان في أن يفعل كل ما لا يضر بالغير، والحدود التي يمكن لكل فرد التحرك داخلها دون أن يضر بالغير محددة من طرف القانون، مثلما يفصِلُ وتدٌ بين حَقلين. يتعلق الأمر بحرية الإنسان باعتباره عالَما صغيرا معزولا منطويا على نفسه (موناداً) (...) ولكن حق الإنسان، مثل الحرية، لا يرتكز على العلاقات بين إنسان وآخر، بل يرتكز على العكس من ذلك على الفصل بين إنسان وآخر. إنه حق الفصل بين الأفراد، حق الفرد المكتفي بذاته.

إن التطبيق الفعلي للحق في حالة حق الحرية هو الحق في الملكية الخاصة. لكن ما هو الحق في الملكية الخاصة؟

جاء في المادة 16 من دستور سنة 1793 ما يلي: "الحق في الملكية هو الذي يجعل كل مواطن يتمتع، حسب إرادته، بممتلكاته ودخله وثمار عمله وجهده ويتصرف فيها".

إن الحق في الملكية هو إذن الحق في تمتع الفرد بثروته والتصرف فيها "كما يريد"، دون مراعاة الأفراد الآخرين، بمعزل عن المجتمع: إنه حق الأنانية. إن هذه الحرية الفردية وممارستها هي التي تشكل قاعدة المجتمع البرجوازي، إنها تجعل كل إنسان يرى في الإنسان الآخر حَدّاً لحريته وليس تحقيقا لها. إنها تعلن قبل كل شيء عن حق الفرد "في أن يتمتع ويتصرف حسب إرادته بممتلكاته ودخله وثمار عمله وجهده". وهناك حقان آخران هما: المساواة والأمن.

ليس لكلمة "مساواة" هنا معنى سياسيا، فالأمر يتعلق فقط بالحرية المعرّفة أعلاه: كل إنسان يعتبر أيضا كعالم مصغر مغلق على نفسه ومرتكز عليها (الموناد). ويُحددُ دستور سنة 1793 معنى هذه المساواة في

المادة 5 كما يلي: "المساواة هي تطبيق نفس القانون على الجميع، سواء في حالة الحماية أو في حالة العقاب".

وتعرف المادة 8 من نفس الدستور الأمن كما يلي: "الأمن هو حماية يمنحها المجتمع لكل عضو من أعضائه للحفاظ على شخصه وحقوقه وممتلكاته".

الأمن هو أرفع مفهوم في المجتمع البرجوازي. إنه مفهوم يحيل على الشرطة: فلا يوجد المجتمع بأسره إلا من أجل أن يضمن لكل عضو من أعضائه الحفاظ على شخصه، وحقوقه وممتلكاته. وبهذا المعنى يُسمِي هيجل المجتمع البرجوازي بـ"دولة البؤس والفهم (العقل)".

لكن مفهوم الأمن غيرُ كافٍ لكي يرقى المجتمع البرجوازي فوق أنانيته. فالأمن هو بالأحرى تأمين للأنانية. ليس هناك حق مِن الحقوق التي تُسمّى بحقوق الإنسان يتجاوز الإنسان الأناني، الإنسان كعضو في المجتمع البرجوازي، أي كفرد معزول عن المجتمع، منطوٍ على نفسه، مهتم فقط بمصلحته الخاصة وخاضع فقط لإرادته الخاصة.

إن الإنسان، في هذا التصور عن حقوق الإنسان، بعيد كل البعد عن أن يُعتبر كائنا مُعبرا عن نوعه البشري، بل على العكس من ذلك. يبدو المجتمع ذاته، باعتباره حياة معبره عن النوع البشري، كإطار خارجي للفرد، كحَدٍّ لاستقلاليته الأصلية. والرابط الوحيد الذي يجمع بين الأفراد هي الضرورة الطبيعية والحاجة ومصلحتهم الخاصة والحفاظ على ممتلكاتهم وعلى شخصهم الأناني.

المرجع (بتصرف):

Karl Marx, La question juive, Suivi de La question juive par Bruno Bauer. Introduction par Robert MANDROU; Paris: Union générale d'Éditions, 1968, 186 pages. Collection: Lemonde en 10-18, no 412.

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay,

Site web: http://pages.infinit.net/sociojmt, p. 21-26.

الأفق المحدود للحق البرجوازي

كارل ماركس وفريديريك إنجلز

يظل الحق الذي يتمتع به الناس بكيفية متساوية هنا وعلى الدوام حقا برجوازيا، بالرغم من أن المبدأ وتطبيقه صارا منسجمين وغير متصارعين. وبالرغم من هذا التقدم المتمثل في عدم الصراع بن المبدأ وتطبيقه، يظل الحق الذي يتمتع به الناس بكيفية متساوية معاقا دوما بالحدود التي تفرضها البرجوازية. إن حق المنتج يتناسب مع العمل الذي يبذله، وتكمن المساواة هنا في استعمال العمل كوحدة قياس مشتركة.

لكن الفرد الذي يتفوق جسديا على فرد آخر يقدم عملا أكبر ويستطيع الاستمرار في العمل لمدة أطول في نفس الوقت المخصص لهما. ولكي يتمكن العمل من أن يصبح وحدة قياس، ينبغي تحديد مدته أو كثافته وإلا كفّ عن أن يكون وحدة قياس. هذا الحق الذي يتمتع به الناس بكيفية متساوية نظريا هو حقٌ لا يتمتع به الجميع بكيفية متساوية فعليا لان الناس يبذلون عملا غير متكافئ. فهو لا يعترف بأي تمييز طبقي، لأن كل إنسان ليس إلا عاملا مثل بقية العمال، لكنه يعترف ضمنيا باللامساواة في المواهب الفردية، وكنتيجة لذلك، تكون اللامساواة في القدرة هي المردودية والامتيازات الطبيعية: وهذا يعني أن هذا الحق يرتكز في محتواه على اللامساواة مثل أي حق آخر. يقتضي هذا الحق في طبيعته استعمال نفس وحدة القياس، لكن الأفراد غير المتساوين فيما بينهم (ولن يكونوا أفرادا متميزين عن بعضهم البعض لو لم يكونوا غير متساوين فيما بينهم) لن يقبلوا الخضوع لوحدة القياس المشتركة تلك إلا إذا تم النظر إليهم من زاوية واحدة، وتم فهمهم انطلاقا من جانب معين: فيتم

اعتبارهم مثلا في الحالة الراهنة كعمال لا غير ويتم تجاهل بقية العناصر الأخرى. ومن جهة أخرى، هناك عامِلٌ متزوج وعامِل أعزب، عامل له من الأبناء أكثر مما لعامل آخر، وبالرغم من تساويهما في العمل الذي يبذلانه وتساويهما في المساهمات في الصندوق الاجتماعي للاستهلاك، فإن أحدهما يحصل على دخل أكبر من الدخل الذي يحصل عليه الآخر، ويكون أحدهما أغنى من الآخر إلخ... ولتجنب كل هذه النقائص، ينبغي أن لا تكون هناك مساواة في التمتع بالحق، بل ينبغي أن تكون اللامساواة هي أساس التمتع بالحق.

لا يمكن التخلص من هذه النقائص في المرحلة الأولى من المجتمع الشيوعي، هذه المرحلة التي خرجت للتو من المجتمع الرأسمالي، بعد مخاض طويل ومؤلم. لا يمكن أبدا أن يكون الحق في مستوى أعلى من الحالة الاقتصادية للمجتمع، ومن درجة الحضارة المتطابقة معها.

وفي مجتمع أعلى من المجتمع الشيوعي، لما تنتفي تبعية الأفراد لتقسيم العمل انطلاقا من استعبادهم، والتضاد ما بين العمل الفكري والعمل اليدوي، لما لا يكون العمل فقط وسيلة للعيش، ولكن يصبحُ هو نفسه الحاجة الحيوية الأولى، لما تتطورُ قوى الإنتاج مع تطور الأفراد في كل المجالات، ولما تتدفق كل مصادر الثروة الجماعية بغزارة: في هذه الحالة فقط سيمكن تجاوز الأفق المحدود للحق البرجوازي بشكل نهائي، ويمكن للمجتمع أن يكتب على راياته:

"من كل حسب قدراته ولكل حسب حاجاته".

المرجع:

Karl Marx et Friedrich Engels, Critique des programmes de Gotha et d’Erfurt (1875)

Éditions sociales, Paris, 1972,. Collection “Classiques du marxisme”. Traduction d’Émile BOTTIGELLI.

Edition électronique 2014, p. 31-32, (www.

http://bibliotheque.uqac.ca/)

حقوق الإنسان في مواجهة الحكومات[1]

ميشال فوكو

لسنا هنا بصفة شخصية، ولا نملك أية صفة للكلام باسمنا الفردي والجماعي، لا نملك إلا صفة مواجهتنا لصعوبة مشتركة في تحمل ما يحدث.

أعرف جيدا، وينبغي أن نعترف بذلك، الأسباب التي تجعل رجالا ونساء يفضلون هجر بلدانهم عوض العيش فيها، ولا يمكننا تقديم أي شيء ذي أهمية بهذا الصدد: لأنه يحدث خارج إمكانياتنا.

من الذي كلفنا بالقيام بهذه المهمة؟ لا أحد كلفنا بالقيام بها. وهذا الأمر هو بالتحديد ما يُخولُ لنا الحق في الكلام. يبدو لي أنه ينبغي استحضار ثلاثة مبادئ تقود هذه المبادرة، مثلها في ذلك مثل مبادرات أخرى سبقتها.(2):

1) هناك مُوَاطَنَة دولية لها حقوقُها وواجباتُها والتي تفرض الاحتجاج ضد كل شطط في استعمال السلطة، كيفما كان الفاعل، وكيفما كان الضحايا. فنحن جميعا، في نهاية المطاف، محكومون، وبهذه الصفة نحن متضامنون مع بعضنا البعض.

2) ولأن الحكومات تدعي الاهتمام بسعادة المجتمعات، فإنها تدعي امتلاك الحق في المتاجرة ببؤس الناس، هذا البؤس الناتج عن قراراتها وإهمالها. إن من واجب هذه المواطنة الدولية أن تقوم دائما بمواجهة الحكومات اعتمادا على بؤس الناس الذي هي مسؤولة عنه. ولا ينبغي أبدا

أن يظل بؤس الناس منسيا ومهملا من طرف السياسة. إن بؤس الناس هذا يؤسّسُ حقا مطلقا في مواجهة الذين يملكون السلطة.

3) ينبغي رفض تقسيم المهام التي يقترحونها علينا في أغلب الأحيان والذي يتمثل في أن يقوم الأفراد بالاحتجاج والكلام، وأن تقوم الحكومات بالتفكير والعمل. صحيح أن الحكومات الجيدة تحب الاحتجاج المقدس للمحكومين، شريطة أن يظل هذا الاحتجاج مجرد كلام. أعتقد أنه ينبغي أن نعي أن الحكومات هي التي تكتفي بالكلام في غالب الأحيان، ولا تستطيع ولا تريد إلا الكلام. وتبين التجربة أنه بإمكاننا وينبغي علينا أن نرفض الدور المسرحي المتمثل في الاحتجاج الخالص والبسيط الذي تقترحه علينا الحكومات. تعتبر منظمة العفو الدولية (Amnesty International) وأرض الناس (Terre des Homes) وأطباء العالم (Médecins du monde) مبادرات تمكنت من خلق هذا الحق الجديد: حق الأفراد الخواص في التدخل فعليا في نظام السياسات والاستراتيجيات الدولية. ينبغي أن تنخرط إرادة الأفراد في واقع تريدُ الحكومات احتكاره، ذلك الاحتكار الذي ينبغي انتزاعُه يوميا شيئا فشيئا.

هوامش:

1) قرأ ميشال فوكو هذا النص بعد دقائق من كتابته على إثر انعقاد ندوة صحافية بجنيف تم الإعلان فيها عن تشكيل لجنة دولية ضد القرصنة في يونيو 1981. وبعد ذلك، طرحت مسألة دعوة أكبر عدد ممكن من الناس للتفاعل مع هذا النص على أمل الوصول إلى ما كان ينعته بـ"إعلان جديد لحقوق الإنسان".

2) المبادرات المقصودة هنا هي:

L’île-de-Lumière, le cap Anamour, l’avion pour le Salvador, Terre des hommes, Amnesty International.

يثير فوكو هنا المبادرات الإنسانية للمنظمات غير الحكومة والتي عملت، منذ السبعينيات، على النهوض بالحق الجيد المتمثل في الولوج الحر للضحايا في جميع الصراعات.

المرجع:

Michel Foucault, Dits Ecrits, 1954-1988, tome IV : 1980-1988, éditions Gallimard, Paris, 1994, texte n°355, p. 707-708

نقد ماركس لحقوق الإنسان

إيتيانباليبار

أعتقد أنه آن الأوان للقيام بوصف وبمناقشةٍ مُفصّلة للكيفية التي انتقد من خلالها ماركسُ حقوقَ الإنسان في نصوصه. سأقوم بذلك من خلال وصف عام لتطور هذه النصوص، مع التركيز على المسألة المركزية التي أبرزها ماركس تدريجيا وهي البناء القانوني والإيديولوجي لما يميز الفرد المجرد، وهي مسألة هامة بالنسبة لمعرفة اشتغال التصورات الكونية الحديثة.

لنفحص في البداية النقطة الأولى: العديد من الناس، بدءا بالماركسيين أنفسهم، يميلون إلى الاعتقاد أن ما هو أساسي بخصوص "النقد الماركسي لحقوق الإنسان" قد قيل في ما كتبه ماركس في نص "المسألة اليهودية" (1844)، وهو النص الذي يتضمن تعليقه على مواد الحقوق الفرنسية والأمريكية المتعلقة بمسألة الحرية الدينية ومكانة الدين في الدولة البرجوازية الحديثة، وهي المسألة التي أثارها الهيجليون الشباب مثل برونو باور (Bruno Bauer). لكن هذا الحكم لا ينطبق على الدراسة الممتازة التي أنجزتها جوستين لاكروا وجون إيفزبرانشير (2012)(1).

ومع ذلك، من الممكن الذهاب إلى أبعد من ذلك بإبراز الاختلاف الموجود بين هذه الصيغ وبين تلك التي سيقترحها ماركس فيما بعد في كتابه الرأسمال. وأضيفُ إليها الصيغ السياسية المباشرة التي تضمنتها نصوص تأسيسية للأممية الأولى.

هذا لا يعني أنه ينبغي استبدال الأولى بالثانية بشكل ميكانيكي، بل يعني بالأحرى أنه ينبغي البحث عن معنى التغيرات التي تتضمنها. ونجد ما بين الصيغ الأولى والثانية نقدَ ماركس للاقتصاد السياسي، والقطيعة العنيفة الناتجة عن ثورات سنة 1848، وعن الحركات التي سبقتها، حيث تحولت المطالبة بالحقوق الأساسية إلى مطالبة بالتمرد بمحتوى اجتماعي (الحق في الشغل) وبمحتوى سياسي أيضا (الاقتراع العام): لذلك ينبغي التدقيق في معنى هذين المرحلتين.

إن البرهنة التي قام بها ماركس سنة 1844 تدمج ثلاث أفكار كبرى (التي توجد أيضا بفوارق اصطلاحية دقيقة في نصوص مثل مقدمة في نقد فلسفة الحق عند هيجل، وأطروحات حول فيورباخ).

تقول الفكرة الأولى إن "المجتمع السياسي" أو "مجتمع المواطنين" الذي تكوّن عبر الثورات المعادية للملكية والمعادية للإقطاع في صيغة دولة سياسية تحول أفرادها إلى رعايا وإلى مؤسسين هو مجتمع وهمي، يُخفي وجود نقيضه في الواقع، أي انقسام المجتمع إلى طبقات، وظروف ومصالح متصارعة، والذي يعمل على إدامتها. بل يمكنُ القول إن هذا المجتمع وهميٌّ بشكل مزدوج، لأنه يرتكز من جهة على أفكار مجردة مثالية (مثل "العقد الاجتماعي" و"الإرادة العامة")، ويعبر من جهة أخرى عن نقيض ما يشعر به الأفراد في وجودهم الملموس، ويقدمُ لهم حلا خياليا للصراعات التي يخوضونها فيما بينهم (أي إنكار وجود هذا الصراع، وهو ما يدعّم ضمنيا الفئات المسيطرة).

إن المجتمع السياسي، الذي يعتبر لا دينيا أو علمانيا في عُمقه، يحتل المكانة التي تعود "لمجتمع المؤمنين" (أو "الكنيسة" في الدين المسيحي) ويقوم بوظيفته، مع فارق هو أنه يقع في الحاضر وليس في المستقبل الأخروي: إسقاط الصراع على سماء من الأفكار، وتعويض عن الانقسام الواقعي بوحدة خيالية. لا نمتلك، بهذه الكيفية، تطبيقا لمقولة الإيديولوجية التي لم تكن قد دخلت في هذه اللحظة في معجم ماركس، وإنما نموذجا أو رَحِما نظري التشكل الإيديولوجية. ستُعرّف الإيديولوجية في البداية على

أنها إعادة إنتاج علمانية لوظائف الدين الذي كانت السياسة في خدمته. لكن ماركس سيستنتج من قراءته لنصيْ "الإعلانين عن حقوق الإنسان" توضيحا إضافيا لآلية الوهم. وهذا هو الجانب الأقوى والأنجع للبرهنة، التي تثبت أيضا، بالنسبة له، أن لهذا النص وظيفة الكشف ووظيفة التعبير المباشر عن فعالية الصيغ السياسية الفعالة باعتبارها وهمية. لكن من الممكن أيضا أن تتضمن هذه القراءة إجبار النص على قول معنى معين: ينبغي على ماركس أن يجد تناقضا ضمنيا في الإعلانين عن الحقوق وإجبارهما على الاصطفاف معا في نفس الجهة من التناقض الذي يتضمنانه. فمن جهة، يؤول ماركس التمييز ما بين "حقوق الإنسان" و"حقوق المواطن" باعتباره تفاوتا انطولوجيا (ما بين الطبيعة والمؤسسة) وكانشقاق يتم ما وراء السياسة (انشقاق مماثل لذلك الذي يقوم عليه التعارض ما بين الأفراد الواقعيين ومجتمعهم المثالي)، ويبرز، من جهة أخرى، وهي الفكرة الثانية، أن حق الإنسان الأساسي هو الملكية، أي الملكية الخاصة، وهو ما يميز الأفراد عن بعضهم البعض، ويجعلهم يتعارضون مع بعضهم البعض، حتى وإن وُضِعَ -كحق غير قابل للخرق، حق مقدس- في آخر مادة من إعلان سنة 1789، وهو الأمر الذي يميّز تحديدا خاصيته الأساسية.

إن ما يميز المالك الخاص هو الاعتقاد بأنه يتمتع بكل القدرات أو بكل الحقوق التي يعتبر الإنسان مؤهلا لامتلاكِ جميع "حقوق المواطن" القائمة على حقوق الإنسان. وبتعبير أدق، فإن هذه الخاصية يفترض أنها أساس الجمع أو الدمج ما بين الحقوق الأساسية الأخرى (مثل الحرية والأمن ومقاومة القمع): إنه إذن وبصورة دقيقة "حق الحقوق"، ليس فقط بكيفية تجريبية، ولكن أيضا بكيفية مفارقة ومتعالية (أو إذا أردنا الدقة: شبه متعالية، بما أن الأمر لا يتعلق بطبيعة أصلية وإنما بظرف تاريخي). إن الملكية الخاصة هي التي تربط ما بين كل حقوق الإنسان وتؤسس حقوق المواطن (أو تعبر عن نفسها كسلطة للمِلكِية، وكبديل أو تحويل مثالي لهذه السلطة المادية جدا، والتي تسيطر على المجتمع ككل).

وتتطابق سيطرة الملكية الخاصة أيضا مع ميزة أخلاقية أو وجودية: الأنانية الأساسية للأفراد أو التعارض بين مصالحهم التي يُصبحون هم أنفسهم أدوات لها، وهو ما بدأت الأنثروبولوجية السياسية لتلك الحقبة (طوكفيل) تنعته بـ"الفردانية"، وهو الأمر الذي يدفع إلى التفكير في "حرب الكل ضد الكل" (حسب هوبز)، ولكنها تستهدف في الواقع التنافس المعمّم ما بين المُلاك في المجتمع البرجوازي.

الفكرة الثالثة المسيطرة على نص "المسألة اليهودية" هي فكرة الاستلاب. وهذه المقولة، مثل المقولات السابقة، تدل على الطابع الغامض والمزدوج للتجربة الأنثروبولوجية التي قام ماركس بتحليلها: إنها تجربة بؤس وشقاء الوجود، والتي يبحث فيها الأفراد عن علاقة اجتماعية أو عن المجتمع من خلال وسائل وعبر صيغ تمنعه وتخفيه، وهذه تجربة إعادة بناء أو تمثيل المجتمع بعيدا (من خلال المؤسسات) من الحياة الاجتماعية التي تتطابق مع الحاجات الفعلية (بما في ذلك بدون شك، الحاجات الثقافية والاستطيقية أو الروحية). لكن ماركس يستعمل هنا خطاطة ديالكتيكية (جدلية) هي خطاطة نفي النفي: لأن التناقض ما بين الواقع والخيال (أو الإيديولوجية) وبين الفردانية والمجتمع إلى أقصى حد، لذلك لا بد من حل يؤدي إلى تحرر للصيغ السياسية ذاتها، والتي تحققت بعد التحرر الذي جعلته السياسة البرجوازية ممكنا فيما يتعلق خصوصا بسيطرة الدين. التحرر البشري هو تصالح البشر مع ماهيتهم البشرية الكونية، والتي هي التضامن الاجتماعي، والذي يتطلب القضاء على الملكية الخاصة كمبدأ لتدعيم النزعة الفردية، والولوج للاعتراف الاجتماعي، وهو ما تسميه الأطروحات حول فيورباخ "المجتمع الإنساني أو الإنسانية الاجتماعية". إن تحررا من هذا القبيل لا يحتاج للغة "الحقوق"، بل عليه أن يتجنبها حتى لا يسقط من جديد في الثنائيات والانشقاقات المميزة للدولة البرجوازية.

إن التحرر ليس بحاجة بدون شك للمؤسسة، أو أن هذه المسألة قد تركت معلقة على الأقل.

لم أذكر بكل هذه العناصر إلا من أجل التأكيد على الإمكانيات المتنوعة التي تسمح بها. يرى جاك رانسيير (Jacques Rancière) في ذلك الرحِم الذي تحولت فيه الماركسية إلى "ما وراء السياسة" التي تبحث في "ما هو مجتمعي" عن حقيقة الروابط التي تشكل المجتمع السياسي، تحت مبرر أن هذا الأخير عليه أن يكون مكان توافق أو مكان وحدة المواطنين. "السياسة هي كذب حول شيء حقيقي يُسمى المجتمع"(2). و"ما هو مجتمعي" ليس إلا نظام المبادلة والتوزيع المنصف إلى حد ما "للحصص" التي يسمح بها نظامٌ محددٌ للملكية (لكن قد يسود اعتقاد بأن النقدَ الموجهَ لنقدِ ماركس لحقوق الإنسان ليس إلا استغلالا سيئا معاديا للبرجوازية).

لقد بدا أن ماركس كان يتأرجح في نصوصه في هذه المرحلة من تصور عن التحرر إلى تصور آخر، بما أن مخطوطات سنة 1843 (نقد فلسفة هيجل حول الدولة) كانت تحدد التحرر ليس كهدم خالص ومباشر للسياسة، ولكن كصيغة راديكالية غير منفصلة عن الديمقراطية أو عن "سلطة الشعب" (وهو ما يسميه ميغال أبنسور Miguel Abensourبـ"ديمقراطية ضد الدولة")(3). ويعود الفضل بشكل مؤكد لكلود لوفور (Claude Lefort) لقيامه بتحرير نص "المسألة اليهودية" من استغلالها السيئ من طرف الماركسيين والمعادين للماركسية على حد سواء، وذلك بإبراز أن التحرر الاجتماعي - ليس بوصفه حدثا فريدا ولكن بوصفه سيرورة نضالية ضد السيطرة والتمييز القائمين وجعل الناس يتساوون في الحرية وتحرير المساواة من الفهم السائد لها- يجد حله تاريخيا بإبداع دائم لحقوق بدون حدود، بما في ذلك "الحقوق الاجتماعية" التي ستفجر إطار الملكية الخاصة(4). وبالرغم من ذلك، فإن هذا الحل يقتضي أيضا تصحيحا عميقا لماركس حول المسألة التي أبرزها تاريخ المحاولات الهادفة لتحقيق التحرر الاجتماعي أو تحقيق المجتمع الشيوعي باعتبار تلك المحاولات غير مقنعة من حيث البراهين التي اعتمدت عليها: فلما طابق ماركس ما بين "حقوق الإنسان" و"الحقوق الاجتماعية

للأفراد" التي توجد قبل الحقوق السياسية وتؤسسها وتظل مختلفة عنها، لم يتجاهل فقط (سنة 1844) كون الحقوق المنتزعة والمقننة من قبل الثورات الديمقراطية (التي هيأت لقيامها الحركات "المدنية" المنتمية للبرجوازية الإقطاعية والكلاسيكية في المدن والدول) هي فعلا حقوق سياسية بما أنها مؤسسة للحريات الجماعية، وإنما تجاهل أيضا أن "فصل السلطة عن الحق يسمح بتعارض الحق مع السلطة، ومهد بذلك التحول إلى الكليانية (التوتاليتارية).

هوامش:

1)Justine Lacroix et Jean-Yves Pranchère, “Karl Marx fut-il vraiment un opposant aux droits de l’homme ? Emancipation individuelle et théorie des droits”, Revue française de science politique, 2012/3, vol. 62, p. 433-451.

2) J. Rancière : La Mésentente. Politique et philosophie, Paris, Editions Galilée, 1995, p. 120.

3) M. Abensour : La Démocratie contre l’Etat, Paris, Editions du Félin, 2004

4) C. Lefort : L’Invention démocratique, Paris, Fayard 1981

المرجع (بتصرف):

http://www.raison-publique.fr/article806.html29 février 2016.

حقوق الإنسان حسب الماركسية

إريك إنجل

النقد الماركسي لحقوق الإنسان:

يعتبر النقد الماركسي لحقوق الإنسان نقدا راديكاليا(1). ولا يوجد منافس للماركسية في إعادة النظر في حقوق الإنسان الأساسية للأفراد إلا الفاشية(2). وبالطبع ليس دقيقا الخلط بين الفاشية والماركسية، حتى وإن كانا يرتكزان معا على الحتمية، إلا أن التاريخ بالنسبة لماركس يخضع لحتمية الجدلية المادية، بينما تتحكم في التاريخ بالنسبة للفاشيين حتمية الأعراق عوض الطبقات.

ترتكز الفاشية على الفرضية العرقية القائمة على رفض المساواة، وعلى العكس من ذلك ترتكز الماركسية على المساواة المعيارية، فالنقد الماركسي للدول الليبرالية يقوم على احترام الشخص. بينما تنتقد الفاشية الدولة الليبرالية لعجزها عن إثبات بعض القيم العسكرية.

وأخيرا يتميز النقد الماركسي لحقوق الإنسان بالدقة بناء على فوارق محددة(3). ولهذا السبب يستحق أن يُأخذ بعين الاعتبار. وبالإضافة إلى ذلك، لا يُعتبر موقف الماركسية رفضا مطلقا لحقوق الإنسان، بل هو نقد يقدم نفسه بالأحرى كإضفاء للنسبية على هذه الحقوق بالمقارنة مع صراع الطبقات والتاريخانية المادية.

يمكن القول أن النقد الماركسي يؤكد على الحقوق والحريات الفردية في الديمقراطيات البرجوازية هي حقوق وهمية وشكلية وبدون معنى.(4) وبالفعل، فالطبقة العاملة التي لا تملك الوسائل الاقتصادية والثقافية لفرض

احترام حقوقها ستكون ضحية للُعبة سِحرية،(5)حيث مبادئ المساومة والشرعية –نظريا- تخفي واقع عدم المساواة واقعيا: هذه عدم المساواة والتفاوت بين الناس هي انعكاس للصراع الاجتماعي بين مختلف الطبقات. وهكذا سيكون القضاء على الاختلافات الطبقية، حسب ماركس، هو بداية نهاية عدم المساواة والتفاوت بين الناس، وبداية تحقيق الإنسان لذاته كشخص. ويتخذ نقد ماركس لحقوق الإنسان النموذج الفرنسي كمرجع له بشكل خاص: "النلاحظ قبل كل شيء أن حقوق الإنسان التي تم تمييزها عن حقوق المواطن (بل تمت معارضتها معها) ليست شيئا آخر سوى حقوق المجتمع البرجوازي، أي حقوق الإنسان الأناني، حقوق الإنسان الذي تم فصله عن إنسان المجتمع (,,,).

ليس لكلمة "مساواة" هنا معنى سياسيا، فالأمر يتعلق فقط بالحرية المعرّفة أعلاه، كل إنسان يعتبر أيضا كعالَم مُصغر مغلق على نفسه ومرتكز عليها (الموناد)، ويحدد دستور 1795 معنى هذه المساواة في المادة 5 كما يلي: "المساواة هي تطبيق نفس القانون على الجميع سواء في حالة الحماية أو في حالة العقاب".

وتعرف المادة 8 من دستور 1793 الأمن كما يلي: "الأمن هو حماية يمنحها المجتمع لكل عضو من أعضائه للحفاظ على شخصه وحقوقه وممتلكاته".

"الأمن هو أرفع مفهوم للمجتمع البرجوازي، إنه مفهوم الشرطة: فلا يوجد المجتمع بأسره إلا من أجل أن يضمن لكل عضو من أعضائه للحفاظ على شخصه، وحقوقه وممتلكاته، وبهذا المعنى يسمى هيجل المجتمع البرجوازي بـ"دولة البؤس والفهم(العقل)".(6).

إن نقد ماركس، كما هو واضح، إدانة شاملة للنظام الليبرالي.(7) يهتم هذا النظام، في نظر ماركس، بحماية المصالح الرأسمالية من خلال تجاهل مصالح العمال.(8) ويرى الماركسيون أن فكرة الحرية هي تصور

أوجده المجتمع من أجل المجتمع حسب ما اقتضته بعض الظروف الاجتماعية.

"كان هيجل هو أول من تصور بشكل دقيق العلاقة ما بين الحرية والضرورة. فالحرية بالنسبة له هي تَعَقّلُ (الفهم بواسطة العقل) الضرورةِ. فلا تكون الضرورة عمياء إلا في حدود كونها غير مفهومة. ولا تكمنُ الحرية في استقلالية يَحلم بها الفرد تّجاه قوانين الطبيعة، ولكنها تكمن في معرفةِ هذه القوانين وفي إمكانية التطبيق المنهجي لتحقيق غايات محددة. وهذا يَصدقُ على قوانين الطبيعة الخارجية كما يصدق على القوانين المنظمة للوجود الجسدي والنفسي للإنسان ذاته، ليتعلق الأمر بصنفين من القوانين نستطيع الفصل بينهما فقط في الذهن، وليس في الواقع. إن حرية الإرادة لا تعني شيئا آخر سوى ملكة اتخاذ القرار عن معرفة بأسبابه. إذن، كلما كان حكم إنسان ما حرا حول مسألة محددة، كلما كانت الضرورة التي تحدد محتوى هذا الحكم كبيرة.

تقتضي الحرية إذن التحكم في ذواتنا وفي الطبيعة الخارجية، بالارتكاز على الضرورات الطبيعية، وهكذا، فهي بالضرورة نتاج تطور تاريخي، ولكن كل تقدم للحضارة كان يعتبر خطوة نحو الحرية.(9)

وهكذا يتضح أن النقد الماركسي نسبي ويَعترفُ أن الحماية المحدودة لحقوق الشخص في نظام الإنتاج الرأسمالي هي بالرغم من كل شيء حماية متطورة على المرحلة الفيودالية السابقة،(10) وذلك وفقا للتطور التاريخي. ومع ذلك، فالوصول حسب ماركس، لمرحلة متقدمة في الحضارة، يقتضي القضاء على "علاقات الملكية" واستبدالها بعلاقات إنسانية.

يُمكنُ أن نسجل أن النقد الماركسي لحقوق الإنسان يُختزل جزئيا إلى نقد الحق في الملكية، وبعيدا عن أن تكون الملكية الخاصة الوسيلة التي تمارس من خلالها الحرية، تنظر إليها الماركسية كآلية نهائية للقمع ومصدر للتفرقة بين الناس.(11) إن إيجاد الحل الملائم لهذا التفاوت

الاجتماعي بين الناس ولهذا الظلم هو ثورة تهدف إلى ممارسة ديكتاتورية مؤقتة للبروليتاريا كمرحلة نحو القضاء على الدولة واستبدالها بالمجتمع.(12)

إن هذا النقد القائل بأن "حقوق الإنسان" فارغة من المعنى عمليا وتخفي بشكل مكشوف التفاوت الاجتماعي والظلم بتعويضهما بمساواة قانونية هو نقد صائب جزئيا.(13) أما جواب الذين يدافعون عن الديمقراطيات الليبرالية فهو أن الحق النظري هو الترياق، وأنه وإن كانت الديمقراطيات الليبرالية سيئة، فإن الأنظمة القائمة على الماركسية كانت أسوأ. ولتحليل مدى صواب هذا النقد، ينبغي تقديم بعض المفاهيم الأساسية للماركسية، وبعد ذلك يتم تعريف التصور الذي تقدمه النظرية الماركسية لحقوق الشخص.

التصور الماركسي لحقوق الشخص نظريا:

إن الفكرة المركزية للماركسية هي أن التاريخ يتبع تطورا تدريجيا حسب مراحل متعاقبة. ويقود هذا التقدم لتحسين حياة الأشخاص من خلال تطور التكنولوجيات الجديدة (علاقات الإنتاج). وبالإضافة إلى ذلك فإن محرك هذه السيرورة الديالكتيكية(14) ما بين الماضي والحاضر هو الصراع الاجتماعي، وبشكل أخص الصراع الطبقي. وأساس هذا التقدم هو القوى المادية (قوى الإنتاج) وليس الغايات المثالية (كما يقول الهيجليون).

تقتضي المادية التاريخية التخلص من تصور للطبيعة الإنسانية يرتكز على الحق الطبيعي والميتافيزيقا.(15) وهكذا تبدو الماركسية كوضعية معيارية قبل إقامة الشيوعية. وانطلاقا من هذا الأساس يمكن تحليل الأنظمة القانونية الانتقالية التي تمهد للمرور إلى الشيوعية.

التصور الماركسي لحقوق الشخص عمليا:

سينصب التحليل على ممارسة حقوق الإنسان في البلدان ذات المرجعية الماركسية. وسوف نقوم بمقارنة ما بين النظام الرأسمالي

والنظام القائم على مرجعية ماركسية، وقد تكون نتيجة هذه المقارنة هي نسبية أخلاقية تقود إلى نزعة إرادية وإلى اعتبار قيمة التقدم الاقتصادي هي قيمة مشتركة بين النظامين.

تُعتبر حقوق الإنسان في البلدان التي تحكمها ديكتاتوريات بروليتارية، وفي الديمقراطيات الليبرالية أيضا حقوقا نسبية،(16) وتخضع لمبدأ الشرعية،(17) كما أن الحقوق في النظامين تتطلب وجود الواجبات.(18) ومع ذلك، فالماركسية، خلافا للفكر الليبرالي، هي التأسيس النظري للاشتراكية التي تعطي أولوية للجماعة على الفرد، وهكذا نجد أن ممارسة الأنظمة ذات المرجعية الماركسية تحترم الحقوق الجماعية أكثر مما تحترم الحقوق الفردية.(19) وكما أن هذه الأنظمة الأخيرة تجعل الحقوق الفردية تابعة للحاجات الجماعية.(20)

ويمكننا القول أن آليات قانونية (نزعة إرادية قضائية) قد تم تطبيقها في الديكتاتوريات البروليتارية بغية ضمان معايير عامة ومجردة لها مشروعية ذات قيمة كونية.

النقد الليبرالي للأنظمة ذات المرجعية الماركسية:

طالبت الديمقراطيات الليبرالية بالمزيد من "الحرية"، وطالبت الديمقراطيات الاشتراكية بالمزيد من "المساواة" فيما يخص الدفاع عن حقوق الإنسان. كما أن الصراع بين هذين النظامين يتمحور حول الاختلاف الأساسي بين المساواة الواقعية والمساواة القانونية.

من بين الانتقادات الليبرالية للماركسية هو كونها تجعل ديكتاتورية البروليتاريا مرحلة لا نهاية لها(21). ويرد الماركسيون على هذا النقد بالقول أن ديكتاتوريات البروليتاريا نجحت في تطبيق نوع من الشرعية الاشتراكية، وما عدا التجاوزات الستالينية، فإن هذا التأكيد هو تأكيد صحيح واقعيا، وخاصة بعد خروتشوف.

وهناك انتقاد آخر للماركسية(22) يتمثل في كونها تجعل الحرية تابعة للإيديولوجية وفي خدمتها، واحتكار الحزب الشيوعي للسلطة.(23)

إن النقد الاقتصادي لهذه الأنظمة هو نقد عملي: فكون تصور اشتراكي معين(24) يتجاهل الطابع التحفيزي للربح أمرٌ غير واقعي. فلا يمكن للدولة – وهي تمارس دورها الموسع في عملية الإنتاج والتي لا يمكنها أن تضمحل بسبب وجود أنظمة رأسمالية- أن تعتمد في تحفيزها للعمال إلا على قيمهم المثالية (الستاخانوفية) وعلى العمل الإجباري.

وبمجرد ما بدا أن تطبيق الماركسية صار قمعا جماعيا للفرد عوض أن يكون قوة محررة له، فقدتْ القوة الأخلاقية لِمشروعية هذه الإيديولوجية، وقدرتَها على الانتشار. وبالفعل، فإيديولوجية التحرير الكونية التي لا تمارس فعل التحرير تفقد قوة مشروعيتها. إن تجربة الماركسية تدعم جزءا من هذه التأكيدات حول مشروعية الأنظمة السياسية عبر حقوق الإنسان.

ينبغي النظر في العالم ما بعد الشيوعي إلى الحدود الجديدة التي تفصل ما بين الدولة والفرد في مجال "الملكية" وكذا القدرة على إدماج مجتمعات متنوعة في نظام عالمي يرتكز على شبكات إعلامية وتكنولوجيات جديدة.

هوامش:

1) Cf. Leclercq, Claude, Libertés Publiques. Paris : LITEC (1994), p. 17.

2) Cf. Rivero, Jean, Les Libertés Publiques, PUF Themis, Paris : 1974 P. 126,

3) Cf. Colliard, Claude-Albert, Libertés Publiques. Paris: Dalloz, 1989. p. 39,

4) Cf. Vincesini, Jean-Jacques, Le Livre des Droits de l'Homme. Éditions Robert Laffont (1985), p. 186

5) Cf. Roche, Jean et Pouille, André, Libertés Publiques, Éditions Dalloz, Paris : 1997, p. 11

6) Marx, Karl, La Question Juive, 1844, trad. M. Simon, éd. bilingue Aubier, 1971, p. 109

7) cf. Colliard, Claude-Albert, Libertés Publiques. Paris: Dalloz, 1989. p. 39 et Vincesini, Jean-Jacques, Le Livre des Droits de l'Homme. Éditions Robert Laffont (1985). p. 188.

8) cf. Roche, Jean et Pouille, André, Libertés Publiques, Éditions Dalloz, Paris: 1997, p. 26:

9) Engels, Friedrich, Anti-Dühring, Paris, Éd. Sociales, 1963 TradBottigelli, p. 146

10) Cf. Rivero, Jean, op. cit. p. 88,

11) Cf. Pontier, Jean-Marie, Libertés Publiques, Paris : Éditions Hachette, 1997, p. 136,

12) Cf. Roche, Jean et Pouille, André, op. cit. p. 26

13) Colliard, Claude-Albert, Libertés Publiques. Paris, Dalloz: 1989, p. 37.

14) Rivero, Jean, op. cit., p. 87-88.

15) cf. Rivero, Jean, op. cit. p. 87-88

16) Rivero, Jean, op. cit., p.92

17) ibid

18) ibid. p. 92

19) op. cit., p. 36,

20) Jean et Pouille, André, op. cit., p. 29-30

21) op. cit., p. 39-40

22) Vincesini, Jean Jacques, op.cit., p. 201-202

23) Roche, Jean et Pouille, André, op. cit. p. 29-30

24) Vincesini, Jean Jacques, op. cit., p. 202.

المرجع:

http://fr.jurispedia.org/index.php/Critique_de_Karl_Marx_sur_les_droits_de_l'Homme

هل كان ماركس معارضا لحقوق الإنسان؟

جوستين لاكروا وجون إيفزبرانشير

نشر ستيفن لوك (Steven Lukes) منذ ما يقرب من ثلاثين سنة مقالا تحت عنوان: "هل كان بإمكان ماركس أن يؤمن بحقوق الإنسان؟". وأجاب عن هذا السؤال بالنفي بحجة أن "المعيار الماركسي لا يقدم أي سبب لحماية حقوق الإنسان".(1)ولا ينفي ستيفن لوك أن ماركس ناضل من أجل بعض حقوق الإنسان إبان حياته، كما لا ينكر أن بعض المنتمين للماركسية "يؤمنون" بحقوق الإنسان. ولكن ليس بإمكانهم، بالنسبة له، القيام بذلك بكيفية منسجمة مع مذهبهم: أي "التعامل مع حقوق الإنسان بجدّية"، أي أن إعطاء الأولوية للمصالح والالتزامات التي تتطلبها حقوق الإنسان يعني "عدم التعامل مع الماركسية بجدية".(2)

ومن الناحية العملية، يعرف الجميع نقد ماركس اللاذع لحقوق الإنسان التي لا يمكنها أن تكون إلا حقوق "الإنسان الأناني باعتباره عضوا في المجتمع البرجوازي، أي الفرد المنفصل عن مجتمعه، والمنطوي على نفسه والذي يهتم فقط بمصلحته الخاصة".(3) إن حقوق الفرد المجرد التي يفترض أنها كونية لا تقوم في الواقع إلا بدعم مصالح فئة اجتماعية معينة، أي الفرد المالك في الرأسمالية. إنها مرتبطة، بحكم سياق ظهورها وصيغتها ذاتها، بالإيديولوجية البرجوازية(4) التي يقول عنها البيان الشيوعي إنها أغرقت كل المشاعر "في الحسابات الأنانية القاسية، وهدمت كل الروابط الفيودالية، لكي لا تترك أي رابط ما بين الإنسان والإنسان ما عدا رابط المصلحة".(5) تترجمُ حقوق الإنسان،

بصفة عامة، الخصائص المشتركة "لمجتمع منظورا إليه كذرات"، خصائص مشتركة تخضع للشروط الاجتماعية لوجودها والتي هي شروط التقسيم الطبقي للمجتمع.

لكن دافيد ليوبولد (David Leopold) يعارض –في مؤلف له حول ماركس الشاب (2007)- الأطروحة التي تبناها البعض واعتبرها بديهية والقائلة بوجود تعارض ما بين فكر ماركس ومطالب حقوق الإنسان، فلا توجد إلا "إشارات بسيطة" تدل على عداء مفترض لماركس للحقوق الأخلاقية(6): فالتأويل التقليدي يرتكز على جهل بسياق تأليف ماركس لنص "المسألة اليهودية"، هذا الناص الذي لا يمكن فهم حججه في معزل عن كتاب برونو باور لأنه عبارة عن رد على حججه. ليس مؤكدا على أن التأكيد على سياق تأليف نص "المسألة اليهودية" يكفي لتبديد النقد الموجه من طرف ماركس الشاب لحقوق الإنسان، ذلك النقد الذي لم يتراجع عنه أبدا، والذي تعطيه كتاباته الأخيرة بعدا راديكاليا. ومع ذلك، ودون الادعاء بالكشف لدى مؤلف كتاب "الرأسمال" تقديرا إيجابيا للحق، الشيء الذي يفرض اللجوء لتشويه كبير للنصوص، يمكن التساؤل عما إذا كان فكره لا يعاني، في هذه المسألة، ضعفا منطقيا. إذا كان رفض ماركس لتصور معياري للعدالة الاجتماعية منسجما انسجاما داخليا، فإنه من الصعب أن نتقبل عدم الحاجة للتحرر الفردي من أجل تحقيق الشيوعية للمطالب الحقوقية. وربما يكون بالإمكان وضع الهدف التحرري الذي يميز فكر ماركس ضمن تقليد حقوق الإنسان ضدا على ماركس نفسه.(7)

وبتعبير آخر، وبكيفية لا تخلو من مفارقة: إذا لم تكن أطروحة دافيد ليوبولد مقنعة من وجهة نظره، فإن وجهة نظر تاريخ الأفكار يسمح، بالمقابل، بتوضيح النقاشات المعيارية المعاصرة فيما يخص الترابط ما بين الإعلان عن الحقوق والتحرر الاجتماعي. ما ينبغي القيام به هنا هو إيجاد جسور بين البعد التاريخي والبعد التحليلي، وهما بعدان اعتدنا على انفصالهما، وذلك بالتساؤل، ليس فقط عما قاله ماركس فعليا عن حقوق

الإنسان، ولكن التساؤل أيضا عما كان عليه أن يقوله بصددها. وبهذا المعنى، فإن منهجنا يتبع منهج جون إلستر (Jean Elster)، الذي تحمل المسؤولية المنهجية عن صيغة تتضمن مفارقة تاريخية تكمن في الاعتماد على عدد من الوقائع والمفاهيم لم يكن بوسع ماركس أن يكون على علم بها.(8) ومع ذلك، فإننا لا نرغب في أن نضيف نقاشا إضافيا إلى النقاشات العديدة التي ميزت تطور الماركسية التحليلية(8) منذ بداية الثمانينيات. إن جزءا كبيرا من الماركسية التحليلية (التيار الفكري الذي تطور في البلدان الأنكلوساكسونية في الثمانينيات) تم تخصيصه لبلورة وتطوير نظرية في العدالة، انطلاقا من ماركس دون أن تكون قد وجدت عنده.

لكن المسألة الدقيقة التي تفرض نفسها علينا هي مسألة الحقوق الأساسية: وسنبين أن نقد إيديولوجية العدالة عند ماركس مرتبط ارتباطا وثيقا بتصور الحرية الفردية التي تستدعي مفهوم حقوق الإنسان.

مسألة حقوق الإنسان في فكر ماركس الشاب:

تُمنح لنقد ماركس لحقوق الإنسان في نص "المسألة اليهودية" قيمة مقدسة ضمن عقيدة تُعتبرُ تامة ونهائية، وتكمنُ هذه القيمة في ثلاثة عناصر أساسية: حقوق الإنسان هي إيديولوجية تخدم الأنانية المكونة للمجتمع البرجوازي، مع التعبير عن استلاب هذا المجتمع من خلال تفرقة شبه مرضية ما بين "الإنسان" و"المواطن": فهل ينبغي التوقف عند هذا الحد؟

تأويل دافيد ليوبولد:

إن الحجج التي يقدمها دافيد ليوبولد تسمح بتبديد بعض الشكوك. فسؤاله الأول يتعلق بالوضع الأخلاقي للأفراد عند ماركس. إن القول بأن لفردٍ معينٍ "حقوقا" يعني -بالمعنى الأكثر عمومية- تخويله وضعا أخلاقيا مستقلا واعتباره غاية في ذاته. لكن يبدو أن ماركس الشاب كان يؤمن بحقوق الإنسان بهذا المعنى العام. لما شجب ماركس الظروف التي

تختزلُ العامل إلى مستوى الآلة، أدان تحويل كائن يتمتع بوضع أخلاقي مستقل(9) إلى مجرد شيء من الأشياء. ويرى أن للأفراد معنى أخلاقيا ذاتيا، بما أنهم يتمردون ضد "تشييئهم".

يعتقد دافيد ليوبولد أنه بالرغم من كون ماركس الشاب قد آمن بالحقوق الأخلاقية بهذا المعنى، فإن هذا الأمر غير مفاجئ: والسبب هو أن كل النظريات المعيارية يمكنها أن تقتضي إيمانا عاما بالحقوق. لما يقول المؤولون أن ماركس يعادي الحقوق، فإنهم يؤكدون على تصور أضيف للحقوق ويرى أن هذه الأخيرة تمنع حدوث بعض الأفعال حتى وإن كان على هذه الأفعال أن تحقق نتائج جيدة على المستوى العام، فتصبح الحقوق في هذه الحالة براديغمات (أي نماذج فكرية لتمثل وفهم العالم) ديونطولوجية (الديونطولوجيا هي مجموع القواعد والواجبات الأخلاقية التي تعتمد في مجال معين) تزيد من حدّة القيمة الأخلاقية للعوامل الأخرى المختلفة عن النتائج المنتظرة من العمل، ومنح هذه العوامل أهمية قد تصل حدّ التفوق على النتائج.

يتطابق مفهوم التشيؤ عند ماركس، بالنسبة لدافيد ليوبولد، مع مفهوم أكثر دقة وصرامة عن الحقوق. فلما يدين ماركس الكيفية التي تجعل حياة وعملَ الفقير مجرد ضمانات للحصول على ديْن فإنه "لا يقول فقط إن الكائنات البشرية لها وضع أخلاقي لا تملكه الأوراق البنكية، وإنما يطرح الفكرة القائلة إن الكائنات البشرية لها وضع أخلاقي يجعلها تستحق الاحترام، وسنفشل في احترامها إذا تعاملنا معها (...) كما لو كانت أشياء".(10) وبتعبير آخر، فالأفراد، بالنسبة لماركس الشاب، يملكون بالفعل حقا أخلاقيا يحميهم من التعامل معهم كأشياء، وإذا تم التعامل معهم كأشياء فإن ذلك يعتبر خرقا للحق. يُعبر هذا الإنذار عن موقف ديونطولوجي. هناك خاصية تتكرر في نص "المسألة اليهودية" وتتمثل في نقد كون أعضاء المجتمع المدني يعاملون الناس الآخرين "كوسائل". وحتى وإن كان ماركس لم يعبر ربما إلا عن اهتمام محدود بالأخلاق الكانطية (الأخلاق كما يفهمها الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط)(11)،

فمن المقبول، حسب دافيد ليوبولد، أن اختياره اللغوي هو مجرد صدفة. إن الإحالة لكانطهي إحالة ضمنية في النقد الذي يوجهه ماركس لمُعاملة الإنسان لنفسه كوسيلة، وفي وصفه لمجموع الخصائص المشتركة للمجتمع المدني باعتبارها تبرزُ احتقارا "للإنسان كغاية في ذاته". إن معاملة الإنسان كغاية تعني، بالنسبة لكانط، احترام كرامته، أي قيمته التي لا تُقارنُ بشيء آخر، قيمة لا تعتمد على الوقائع المؤقتة، والتي تتغلب على كل قيمة أخرى.

وتبدو نتائج المعجم الذي اختاره ماركس واضحة: "لا أرى أي سبب آخر لاستعمال ماركس لهذه اللغة –لغة معتادة بكل تأكيد من طرف الذين يخاطبهم- ما عدا تشجيعنا على التفكير في الأفراد باعتبارهم يتمتعون بقيمة مستقلة عن جودة وامتيازات النتائج".(12)

يُمكننا هنا الاعتراض بالقول إن مفهوم الحقوق عند ماركس لا ينبغي إعادة بنائه انطلاقا مما فكر فيه بصدد الوضع الأخلاقي للأفراد. ينبغي بالأحرى الاهتمام بما قاله بوضوح حول الحقوق وحول احتقاره العلني لها. لكن النصوص الأولى لماركس لا تتضمن بشكل واضح، في نظر دافيد ليوبولد، على ما يدل على عداء ماركس للحقوق. فقراءة نص "المسألة اليهودية" كهجوم على الحقوق باعتبارها حقوقا يعني نسيان أن هدف هذا النص هو تفنيد الأطروحة التي دافع عنها برونو باور والتي تقول أن نزعة الخصوصية أو الانخراط في دين خاص يبرران الإقصاء من الاستفادة من حقوق الإنسان. لا ينكر ماركس أن حرية التفكير والتعبير والتجمع هي أمور خيّرة في ذاتها، ولا ينكر بالمرة أن لكل الأفراد الحق في التمتع بهذه الحقوق. لكنه ينتقد الكيفية التي تُفهم من خلالها هذه الحقوق والتي هي حقوق محدودة في ظل ظروف دول زمنه. ولهذا يطرح ماركس –معبرا عن معارضته لبرونو باور الذي يرفض منح اليهود المساواة في الحقوق مع غيرهم- السؤال التالي: "هل لوجهة النظر القائلة بالتحرر السياسي الحق أن تطلب من اليهودي إلغاء اليهودية وتطلب من الإنسان إلغاء كل دين؟"(13) وكان جوابه هو أن الدولة

الحديثة ليس لها الحق في ممارسة التمييز ضد اليهود مقارنة بالمسيحيين، ولا في فرض الإلحاد كشرط للحصول على المواطنة. يستعمل ماركس هنا مفهوم "الحق" بدون تعليق ولا قيود. ويستنتج دافيد ليوبولد من ذلك أن "الإستراتيجية الحجاجية لماركس ليست هي مهاجمة مفهوم الحقوق في حد ذاته، ولكن بالأحرى رفض التبرير المقدم لحرمان اليهود من التمتع بالحقوق"(14). لا يستهدف نقد ماركس إذن حقوق الإنسان كحقوق للإنسان، ولكنه كان يستهدف نقد نموذج للحياة السياسية يفرغ المواطنة من معناها وذلك بجعل الفرد الجزئي المنتمي للمجتمع المدني مطلقا.

ولقد أحال دافيد ليوبولد على قراءة بهذا المعنى لرايمونآرون (Raymond Aron) الذي كتب بهذا الصدد ما يلي: "لم يكن ماركس يريد في البداية التخلي عن مكتسبات الثورة الفرنسية، بل كان يريد استكمال تلك المكتسبات الديمقراطية والحرية والمساواة: هذه القيم فرضت نفسها عليه بكل تأكيد. لكن ما أغضبه هو أن الديمقراطية كانت سياسية فقط، وأن المساواة لا تتجاوز ورقة التصويت، وأن الحرية المعلن عنها من طرف الدستور لا تمنع استعباد البروليتاري، أو ساعات العمل الإثنتي عشر المفروضة على النساء والأطفال (...) وإذا كان قد وصف الحريات السياسية والشخصية بـ"الصورية"، فإن ذلك لا يعني أنه كان يحتقرها، وإنما كانت تبدو له تافهة مادامت الظروف الواقعية للحياة تمنع أغلبية الناس من التمتع الفعلي بـ"هذه الحقوق الذاتية".(15) يستعمل رايمونآرون كلمة "تافهة"، لكن بالنظر إلى قراءته الخاصة يمكن اعتبار استعمال هذه الكلمة "استعمالا شاذا": فماركس الذي لا يستعمل عبارة "الحريات الصورية" كان يصف التحرر السياسي بـ"التقدم الكبير"، فلم يكن يرى أن هذا التحرر السياسي تافه، حتى وإن لم يكن يخلط بين التحرر السياسي والتحرر الإنساني.

الفصل بين حقوق الإنسان وحقوق المواطن:

إن التقسيم الجديد الذي يقترحه دافيد ليوبولد للدور الذي تقوم به حقوق الإنسان عند ماركس الشاب ينبغي أن يخضع للتدقيق. فوضع سياق تأليف نص "المسألة اليهودية" في الواجهة له فضل التذكير بأن الهدف العملي لماركس هو أولا تحقيق المساواة في الحقوق لصالح اليهود. لكن من السهل الاعتراض على وضع هذا التقييم الجديد في سياقه بالقول بأنه لا يصدق إلا على مؤلفات ماركس الشاب، وأنه يقود إلى طمس راديكالية رفض حقوق الإنسان في الأعمال اللاحقة.

فمن كتاب "العائلة المقدسة" الذي زاد من حدة ما جاء في نص "المسألة اليهودية"، بالقول أن حقوق الإنسان تقدم مظهرا للحرية عن "قمة العبودية واللاإنسانية".(16) وحتى نص "نقد برنامج غوتا" الذي يبدو أنه أدان فكرة الحق ذاتها بالقول بأن "كل حق" هو "حق في اللامساواة"(17)، يتضح أن إدانة حقوق الإنسان من طرف ماركس كانت "عامة وثابة ونهائية".(18)

هل هذا يعني مناصرة رأي ستيفن لوك ضد رأي دافيد ليوبولد؟ ليس من الصائب التسرع في الحكم في هذا الاتجاه. هناك مسألة تسمح تحليلات دافيد ليوبولد بإبرازها ضدا على القراءات المتداولة بخصوص هذه المسألة: وهي أن مسألة نقد الحق عند ماركس ليست متماثلة مع مسألة نقد الاستلاب الذي يتجه نحو الحلول محله. فبينما لا تعمل المساواة الخيالية التي يقدمها الدين، حسب ماركس، إلا على قلب الاستلاب الاجتماعي ولا تنتج أي تحرر فعلي، توجد بالفعل - بالنسبة للحق- عملية "تحرر سياسي" لها واقعها الخاص بها. كما أن وضع حد قانوني وسياسي للحرية يهدف إلى عدم هدم الاستلاب الاجتماعي، لكن هذا لا يحوّل التحرر السياسي إلى استلاب. ليست حقوق المواطن استلابا: إنها ممارسة حرية غير كافية، لكنها حرية فعلية.

بهذه الكيفية قاد نقدُ الدين ماركسَ إلى التأكيد على أن الفصل بين الكنيسة والدولة غيرُ كافٍ لتجاوز أسباب الاستلاب الديني. فالحرية الدينية لا تحرر الإنسان من الدين، ولكن هذا الأمر لا ينقص في شيء من كونها حرية فعلية لا مجال للتراجع عنها باللجوء إلى سن إجراءات تسلطية. يؤكد ماركس ضدا على برونو باور على أن هذه الحرية "هي حق عام للإنسان"،(19) وهو ما ينتج عنه أن حقوق الإنسان ليست، في مبدئها، المقابل للوهم الديني: إنها تتطابق مع حرية العقيدة أو ما نسميه بـ"العلمانية" التي لا تلغي الوهم الديني ولكنها تشكل مع ذلك تقدما فعليا ونهائيا لا يمكن التراجع عنه.

لا يتعارض التحرر الاجتماعي مع التحرر السياسي: إنه يكمله ويتممه بتوسيع مجال الحرية السياسية لتشمل المجال الاجتماعي، أي وضع مجموع العلاقات الاجتماعية تحت المراقبة الديمقراطية للحرية الجماعية. يمكن أن نشك -كما فعل كلود لوفورClaude Lefort- في مشروع الديمقراطية العامة غير القابلة للتجزئة باعتبارها "استيهاماكليانيا (توتاليتاريا)" يلغي "حرية المجتمع" التي تدعي "الديمقراطية العامة الارتكاز عليها، ويعوضها بالحلم بمجتمع شفاف يتطابق مع نفسه".(20) إن إدانة ماركس لحقوق الإنسان باعتبارها تعبيرا عن الخيال التجزيئي للرأسمالية، قد تؤدي به إلى عدم إدراك البعد السياسي والديمقراطي "لحقوق الإنسان".(21) وكان بإمكانه أن يستسلم للفكرة الليبرالية التي ترى أن بإمكان الإعلان عن الحقوق إقامة فصل بين ما هو اجتماعي وما هو سياسي. لكن هذا القول يعتبر –كما قال إتيان باليبار- "تفسيرا خاطئا خطأ تاما". فالإنسان في الإعلان عن الحقوق "ليس ذلك الفرد الخاص المعارض للمواطن الذي قد يعتبر عضوا في الدولة، إنه المواطن على وجه التحديد..."(22).من بين "حقوق الإنسان الطبيعية وغير القابلة للتقادم" المعلنة في نص 1789 مقاومة القمع أو حرية نشر الأفكار والآراء الذي يعتبر أحد "حقوق الإنسان الأكثر قيمة" والذي يربط بالضرورة بين الناس.

ولكن هذا النقد المرتكز على أسس، والذي يذكّر باستحالة الفصل ما بين حقوق الإنسان وحقوق المواطن، لا ينبغي أن ينسينا أن ماركس كان ينتقد - بالتحديد وتحت مسمى "حقوق الإنسان"- الفصل ما بين حقوق الإنسان وحقوق المواطن. وهذا يعني أن موضوع نقده لم يكن هو مجموع حقوق الإنسان. ولم يُنكر بكل تأكيد هذه الحقوق الخاصة، ضمن الحقوق المعلنة في الإعلانيين، والتي هي حرية الصحافة والحقوق السياسية: هناك عدد كبير من الحقوق اعتبرها ماركس دوما مطالب أولى للحركة الثورية. كان نقده يستهدف بالأحرى فكرة حقوق الإنسان لكونها تتعارض مع حقوق المواطن، وهو ما يصفه نص "المسألة اليهودية" بـ"سفسطة الدولة السياسية"،(23) تلك الفكرة التي تتطابق مع الصيغة الليبرالية لحقوق الإنسان وتتطلب استعمال هذه الحقوق للحدّ من أهمية نتائج الحقوق السياسية.

تعرّف حقوق الإنسان، بهذا المعنى، من خلال التمييز ما بين "حقوق الإنسان" و"حقوق المواطن". لكن كان لهذا التمييز الذي يفصل ما بين "حقوق الإنسان" و"حقوق المواطن" نتيجة تمثلت في تجريد الحقوق السياسية من أية أهمية اجتماعية، وتجريد حقوق الإنسان من أية أهمية سياسية، وكان نص "المسألة اليهودية" واضحا بهذا الصدد حيث جاء فيه ما يلي: "من هو الإنسان الذي يتميز عن المواطن؟ لا أحد ما عدا عضو المجتمع البرجوازي (...) إن حقوق الإنسان التي يتم تمييزها عن حقوق المواطن ليست شيئا آخر سوى حقوق (...) الإنسان الأناني، الإنسان المنفصل عن إنسان المجتمع".(24)

صارت حقوق الإنسان التي عرفت باختلافها عن حقوق المواطن، وبشكل حتمي، حقوق عالم مغلق ومعزول (الموناد) في تعارض مع الحقوق السياسية التي هي حقوق الوجود "البشري" والجماعي، ولكنه وجود محبوس في دائرة ضيقة جدا الشيء الذي أفقده واقعيته.

من المشكوك فيه أن برهنة ماركس تذهب في اتجاه نفي الطبيعة الاجتماعية أو السياسية لحقوق مثل حرة الصحافة وحرية تنظيم

الاجتماعات. إن برهنة ماركس تذهب في اتجاه لرفض استغلال حقوق الإنسان للحد من حقوق المواطن وذلك بتصوره كوسيلة بسيطة تابعة لضمان الحقوق غير السياسية. ينبغي أن نلاحظ هنا تاريخيا أن نفس الجمعية الوطنية التي أصدرت إعلان حقوق الإنسان صوّتت أيضا على قانون "لوشابوليي" (Le Chapelier) الذي منع التنظيمات العمالية: لقد واكبت حقوق الإنسان التي تم تمييزها عن حقوق الموطن الحدّ من حقّ التجمعات.(25) لم يكن كلود لوفور مخطئا في التأكيد على أن حرية الصحافة وحرية التجمع هي من الحقوق البين-ذاتية، الحقوق المتعلقة بالعلاقة الاجتماعية، وليست حقوق كائن منعزل يشبه عالما مغلقا (الموناد). لكن هذه الحقوق لم تكن هدفَ نقدِ ماركس تحديدا. إن هدف نقد ماركس هو الكيفية التي جعل إعلان 1789 وإعلان 1793 الحقوق الخاصة بالعلاقة السياسية تابعة لحقوق الفرد المنعزل.

وبتعبير أبسط، يستهدف نقد ماركس بالأساس اعتبار حُرْمَة حق الملكية هو قلب حقوق الإنسان. ونجد هذا الأمر أيضا في دستور 1793: "إن التطبيق العملي لحق الإنسان في الحرية هو حق الإنسان في الملكية الخاصة".(26) وتترجم تبعية حقوق المواطن لحقوق الإنسان (الذي يتم تمييزه عن المواطن) عمليا بأولوية حقّ الملكية. لقد حجبتْ الحريةُ -باعتبارها استمتاعا أنانيا للمالك- "الحرية كعلاقة الإنسان بالإنسان، بدون أية علاقة مع الناس وفي استقلال عن المجتمع". يُلغى حقُ الملكية -باعتباره "حقا في الأنانية"- الحقوقَ "التواصلية" التي تشكل "محتوى حقوق المواطن" وذلك لأن الحقوق الأساسية –ولكونها تعجز عن الهجوم على الحق في الملكية الخاصة- تفقدُ كل دلالة اجتماعية: فبما أن هدفها هو ضمان استمرارية الوضع القائم على التوزيع الاجتماعي للثروة، فإنها لم تعد سوى مظهر ثانوي لأمن الأناني المتعطش للملكية، وتشهد على ما قام نص "المسألة اليهودية" بتحليله باعتباره عجزا "للقوة السياسية" المنفصلة عن "القوة الاجتماعية".

إن تجاوز حقوق الإنسان في هذه الظروف يعني إلغاء الفصل ما بين حقوق المواطن و"امتصاصها" في الحقوق السياسية مع توسيع مجال الحقوق السياسية لتشمل كل المجالات الاجتماعية، وهنا يكمن مشروع الشيوعية: العمل من أجل عدم تمييز "القوة السياسية" عن "القوة الاجتماعية". وبخصوص مشروع من هذا القبيل، فإن معجم حقوق الإنسان والمواطن يبدو غير ملائم: لأن الأمر يتعلق بإلغاء الاختلاف ما بين الإنسان والمواطن، وإعادة تعريف "الحقوق السياسية" بحيث تتوقف نهائيا عن أن تكون "حقوقا سياسية" (أي تصير فقط سياسية)، لتكون سلطة اجتماعية. لن يعرف ماركس أبدا الشيوعية كحق في الملكية الجماعية، ولكنه عرفها كسيرورة للتملك الجماعي لوسائل الإنتاج(27): الشيوعية هي التنظيم الحر والواعي للإنتاج وللمجتمع ذاته من طرف "الأفراد الذين اختاروا الشراكة بحرية". فالشيوعية ليست هي المطالبة بحق الإنسان أو المواطن أو تأمينه، إنها الممارسة الفعلية للقوة الجماعية للأفراد. هناك تعارض ما بين أشكال الحق التي لا تقدم إلا إطارا للتفاعلات ما بين الأفراد المنعزلين عن بعضهم البعض، وبين ممارسة الحرية الجماعية.

إن مفهوم الشيوعية كما يفترض فهمه من تحليلات ماركس الشاب سيتم الحفاظ عليه كما هو في كل أعمال ماركس اللاحقة: الشيوعية ليست منظومة حقوق، إنها –حسب أنطونيو لابريولا (Antonio Labriola)- "إضفاء الطابع الاجتماعي الديمقراطي على وسائل الإنتاج".(28)

هل يمكن اعتبار تحليلات نص "المسألة اليهودية" موقفا نهائيا في فكر ماركس فيما يتعلق بحقوق الإنسان؟ هذا سؤال مزدوج: فمن منظور تاريخ الأفكار، يتعلق الأمر أولا بمعرفة لماذا حافظ ماركس حتى نهاية حياته –دون أن يقوم أبدا بإعادة النظر في التداخلات المفاهيمية لنقده الأولي لحقوق الإنسان- على معارضة مبدئية عامة جدا "لإيديولوجيها حقوقية" غير محددة. ومن منظور معياري، فالرهان هو معرفة ما إذا

كان تصوره للحرية لا يفترضُ وجودَ نظريةٍ في حقوق الإنسان تم إهمالها؟

هوامش:

1) Steven Lukes, « Can a Marxist Believe in Human Rights », Praxis International, 1 (4), janvier 1982, p. 334-345, dont p. 344.

2) Steven Lukes, Marxism and Morality, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 70.

3) Karl Marx, La question juive [1843], Paris, Union générale d'éditions, 1968.

4) Jeremy Waldron, Nonsense Upon Stilts. Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man, Londres, Methuen, 1987, p. 126.

5) Karl Marx, Friedrich Engels, Manifestecommuniste [1848], Paris, Bordas, 1986, p. 19.

6) David Leopold, The Young Karl Marx. German Philosophy, Modern Politics and Human Flourishing, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 150.

7) Jon Elster, An Introduction to Karl Marx, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 2-3.

8) Gerald A. Cohen, Self Ownership, Freedom and Equality, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 ; Jon Elster, Making Sense of Marx, Cambridge, Cambridge University Press, 1999 ; John Roemer, Theories of Distributive Justice, Cambridge, Harvard University Press, 1996 ; Philippe Van Parijs, Real Freedom for All. What (if anything) Can Justify Capitalism ?, Oxford, Oxford University Press, 1995.

9) D. Leopold, The Young Karl Marx…, op. cit., p. 151.

10) D. Leopold, ibid., p. 153.

11) L'idéologie allemande(avec Friedrich Engels [1845], Paris, Éditions sociales, 1976, p. 185-187). Marx, lettre de 1837 (dans Œuvres III, Paris, Gallimard-La Pléiade, 1982, p. 1376).

12) D. Leopold, The Young Karl Marx…, op. cit., p. 155.

13) K. Marx, La question juive, op. cit., p. 19.

14) D. Leopold, The Young Karl Marx…, op. cit., p. 161.

15) Raymond Aron, Essai sur les libertés, Paris, Calmann-Lévy, 1965, p. 41.

16) Karl Marx, Friedrich Engels, La Sainte Famille [1844], Paris, Éditions sociales, 1972, p. 142.

17) Karl Marx, Critique du programme de Gotha [1875], Paris, Éditions sociales, 2008, p. 59.

18) Bertrand Bourgeois, Philosophie et droits de l'homme, Paris, PUF, 1997, p. 101.

19) K. Marx, La question juive, op. cit., p. 36.

20) Claude Lefort, « Les droits de l'homme et l'État providence » et « Relecture du Manifeste communiste », dans Essais sur le politique, Paris, Seuil, 1986, p. 46 et 188.

21) Claude Lefort, « Droits de l'homme et politique », dans L'invention démocratique, Paris, Fayard, 1981.

22) Étienne Balibar, « What Is a Politics of the Rights of Man ? », dans Masses, Classes, Ideas. Studies on Politics and Philosophy before and after Marx, Londres, Routledge, 1994, p. 206.

23) K. Marx, La question juive, op. cit., p. 25.

24) K. Marx, ibid., p. 37.

25) K. Marx, Le Capital Livre I [1867], ch. XXIV, 3, Paris, PUF, 1993, p. 833, trad. modifiée).

26) K. Marx, La question juive, op. cit., p. 38 (trad. modifiée).

27) Louis Althusser, Sur la reproduction, Paris, PUF, 2011, p. 91, et Antonio Labriola, Essais sur la conception matérialiste de l'histoire [1895-1899], Paris, Gordon &Breach, 1970, p. 12.

28) A. Labriola, ibid.

المرجع:

Revue française de science politique

2012/3 (Vol. 62)

علاقة حقوق الإنسان بالسياسة

جوستين لاكروا

اعتقدَ شارل بيتز(1) أن حقوقَ الإنسان ليست موضوعا جيدا للفلسفة السياسية لأنها لا تثير رهانات نظرية مهمة. لكن الأحداث بينت فيما بعد أن هذا التقدير لم يكن صائبا. فحقوق الإنسان فرضت نفسها باعتبارها المعايير الأساسية لتقييم المشروعية السياسية، وباعتبارها اللغة الأكثر انتشارا للتعبير عن مطالب اجتماعية. ففي حقل الفكر السياسي، وبعد مرحلة سكون طويلة، صارت الحقوق الفردية موضوعا له قيمة فلسفية أساسية. لقد قام فريدريك وورم (Frederic Worm) بأمر مهم –في كتابه عن "الفلسفة في فرنسا في القرن العشرين"- وهو التركيز على نقاش تم الخوض فيه في أواخر السبعينيات حول مفهوم حقوق الإنسان. ويؤكد أن هذا النقاش يستحق الاهتمام لأن الأمر لا يتعلق بموضوع مثل بقية المواضيع، وإنما يتعلق "بسجال حول مبادئ السياسة نفسها، أو بالأحرى حول معرفة ما إذا كان وضع مسألة حقوق الإنسان كمبدأ للسياسة".(2)

إن جزءا كبيرا من الجدالات المعاصرة تعود إلى التساؤل عما إذا كانت مطالب حقوق الإنسان هي مصدر لعدم التسييس (إبعاد الناس عن السياسة) أو أدوات لتجديد الطموح الديمقراطي؟

نهضة حقوق الإنسان:

لم يسبق أن تم التعامل مع فكرة حقوق الإنسان بجدية مثلما هو الأمر اليوم، أو على الأقل منذ الثورتين الأمريكية والفرنسية. فمسألة لحظة بزوغ هذا المفهوم في خطاباتنا وممارساتنا السياسية تثير نقاشا غنيا حول الوثائق ما بين الذين يتخذون غداة الحرب العالمية الثانية

مرجعا، والذين يتخذون نهاية السبعينيات مرجعا(3) في حقل الفكر السياسي. وبالمقابل، يبدو محسوما أن حقوق الإنسان لم تخرج من مرحلة الإهمال أو الاحتقار الطويلة إلا منذ ثلاثة أو أربعة حقب. وسجّل نشر كتاب "نظرية العدالة" لجون راولز على ميلاد النظريات السياسية الكبرى التي هدفت لتقييم المتطلبات الاجتماعية انطلاقا من الحقوق الفردية عوض الفائدة الاجتماعية أو سلامة الهيئة السياسية. وتحولت الحقوق الأساسية في هذا المنظور إلى موضوع أساسي للنقاشات حول العدالة السياسية، إلى حدّ أنها تمنح نفسها أحيانا نوعا من التوقف المعياري تّجاه أي اعتبار آخر بإمكانه إضفاء الشرعية على العمل السياسي. فـ"يورجنهابرماس" طور أطروحته الشهيرة حول الأصالة المشتركة للاستقلال الخاص (الحريات الأساسية والاستقلال العام والحقوق السياسية) من أجل تثمين أهمية المشاركة السياسية. وفي هذا المنظور تعتبر حقوق الإنسان الشرط الأول وضمان المداولة الجماعية والتي هي الضامن الوحيد والممارسة الحرة لمجموع الحريات الأساسية.(4) وبعيدا عن النقاش ما بين المذهب الليبرالي والمذهب الجمهوري، يبدو ذا دلالة أن الحقوق الفردية صارت اليوم تثار من جميع الجهات فيما يخص النقاش حول تنظيم المجتمع. فأنصار التدخل العمومي (تدخل الدولة) في حده الأدنى - تحرريون مثل روبير نوزيك (Robert Nozick)- يفتتحون مؤلفاتهم بالتأكيد على أن الحقوق الفردية هي قوة كبيرة لها تأثير كبير، وهو ما يجعلهم يثيرون مسألة معرفة ما إذا كان بإمكان الدولة أن تفعل شيئا ما.(5) لكن الاشتراكيين الديمقراطيين يثيرون أيضا فكرة الحقوق بالدفاع عن أنهم هم الذين يتعاملون "بجدية"(6) مع الحقوق وأن المواطنين عاجزون عن ممارسة هذه الحقوق على أساس تكافؤ الفرص إلا إذا ضمنوا أنهم سيتمتعون بنوع من الاستقلالية في محيطهم الخاص وفي المجال الاقتصادي.

"لحظة" كلود لوفور:

تضاعفت في فرنسا أيضا الكتابات النظرية حول حقوق الإنسان منذ بداية الثمانينيات، بعد مرور مرحلة طويلة من التشويه في الخطابات المسيطرة، وبالخصوص تلك الخطابات الصادرة عن الحركة الماركسية إضافة إلى غيرها(7). وبكل تأكيد ترافق دوما رفض الحقوق البرجوازية في فرنسا وخارجها - والتي قال عنها ماركس الشاب في نص "المسألة اليهودية" (1844) أنها كانت حقوق الإنسان "الأناني" المنفصل عن الإنسان وعن المجتمع - مع تيار إصلاحي الذي اعتبر الحقوق الصادرة سنة 1789 الأسس الأولى لنظام اشتراكي حقيقي.(8)

ولكن حتى في أوساط المدافعين عن الحريات التي تنعت "بالصورية"، تظل الفكرة المؤثرة هي أن حقوق الإنسان تشكل مجالا متميزا عن المجال السياسي، أي تشكل حَرَما للأخلاق تعود مسؤولية حراسته للفرد الذي هو قيّم عليه.

لكن هذه القراءة هي التي هاجمها كلود لوفور في مقاله الذي عنونه بـ"حقوق الإنسان والسياسة"(9) الصادر في نهاية السبعينيات. لقد بدا له أن طبيعة الديمقراطية الليبرالية، إذا نظرنا إليها في مواجهتها لظاهرة الليبرالية، تكمن في القوة المتآكلة للحقوق الأساسية وتفكيك المجال السياسي. وبتعبير أدق، أراد كلود لوفور محاربة التأويل الذي يختزل حقوق الإنسان في حقوق الأفراد الذين يهتمون بمصلحتهم الفردية فقط. فبما أن ماركس تصور حقوق الإنسان باعتبارها حقوقا للفرد فقط، فإنه ظل سجين الصيغة الإيديولوجية للحقوق دون أن يتمكن من إدراك ما تعنيه في الممارسة، والتغيرات التي تمثلها في الحياة الاجتماعية، وكيف تنجز روابط بين ذات وذوات أخرى. فحقوق الإنسان "ليست حجابا، فهي لا تخفي تفكك العلاقات الاجتماعية الشيء الذي سيجعل من كل فرد عالما منعزلا ومغلقا على نفسه (مونادا)، وإنما تشهد على وجود شبكة جديدة من العلاقات بين الناس وتعمل على إثارتها. وهذا ما نلاحظه مثلا بصدد حرية الرأي والتي هي "حرية علاقات وحرية تواصل" تبين أن

"حق الإنسان، بل أحد حقوقه الأكثر قيمة، هو حق خروجه من عزلته، من ذاته، والارتباط بالآخرين عبر الكلام والكتابة والتفكير، بل يدل على أكثر من ذلك، يدل على أنه لا مشروعية لحبس الإنسان داخل عالمه الخاص، وأن له الحق في التواصل مع الآخرين والتعبير عن أفكاره".(10)

كان كلود لوفور مقتنعا بأنه لا يمكن تقدير تطور الديمقراطية إلا شريطة النظر إلى حقوق الإنسان كعلامات لبزوغ نوع جديد من الفضاء العمومي. لقد غيرت الثورة تغييرا عميقا العلاقات ما بين السلطة والحق في حدود كون الحق صار يشكل مأوى لمشروعية متميزة وغير قابلة للتحكم فيها. إن عدم ترابط الحق مع السلطة هو الذي يمنح للنضالات من أجل الحقوق - سواء تلك المتعلقة بنضال النساء أو المثليين من أجل حصولهم على حقوقهم أو نضال جمعيات الدفاع عن المهجرين- طابعها السياسي الأساسي.

انتقادات جديدة لأولوية حقوق الإنسان:

تثير الأولوية الممنوحة لحقوق الإنسان، منذ ما يقارب ثلاثين سنة مقاومة جدية في حقل الفكر السياسي.(11) ويبدو في هذا الصدد أن نشر كتاب "نظرية العدالة" قد أعطى نفسا جديدا، ليس فقط للتصور الليبرالي للحقوق، ولكن أيضا لمعارضيه الأساسيين. من النادر أن نجد كُتّابا - مثل ألسديرماكنتاير (AlasdirMacintyre) – الذين يعتبرون حقوق الإنسان مجرد "حكايات خيالية" لا يمكن إثبات وجودها مثلما لا يمكن إثبات وجود "الساحرات" أو "الحيوانات الخرافية".(12) كما من النادر أيضا أن نجد مفكرين في المجال السياسي - مثل ألان دو بينوا (Alain de Benoist) - الذين يتحملون مسؤولية رفض حقوق الإنسان باعتبارها حقوقا للإنسان، أي كمتن معياري وتشريعي ترتكز عليه دول الحق الديمقراطية".(13)

وبالمقابل، فإن كيفية استعمال الديمقراطيات المعاصرة لحقوق الإنسان تثير انتقادات حادة. وإذا ما قورنت هذه الانتقادات الموجهة لحقوق الإنسان اليوم بالانتقادات الكلاسيكية التي كانت توجه لها، فإن هذه الأخيرة كانت تتميز بصدورها عن كُتّاب تهدفُ مساهماتُهم للتحقيق التام لمبادئ وممارسات المواطنة الديمقراطية. وبتعبير أدق، فالأولوية الممنوحة لحقوق الفرد مقارنة بروابط الانتماء والولاء التي توطد علاقة المواطن بمجتمعه صارت موضوعا، منذ حوالي ثلاثين سنة، لممانعات مهمة في الفكر السياسي في أمريكا الشمالية أو الفلسفة السياسية الفرنسية.

يرى الكُتّاب الذين يُعرَفُون بأنصار "الجمهورية المدنية" و"الذين يعطون الأولوية للجماعة على الفرد" أن نظرية أولوية حقوق الإنسان قد تهمل الطابع الملتزم في سياق محدّد للوجود، وسوف ترتكز على تصور مجرد عن الأشخاص باعتبارهم مجرد مالكين للحقوق.(14) لا يبتعد هذا النقد ذو الطبيعة الأنثروبولوجية كثيرا عن اعتبار اللجوء للحقوق الفردية كمظهر من مظاهر الفشل في إقامة مؤسسات فاضلة يحركها معنى معينا للصالح العام. والحجة المعتمَد عليها هنا هي أنه لو اقتسمنا نفس الأهداف، ولو كنا مرتبطين فيما بيننا بروابط عاطفية حقيقية لما كنا بحاجة للحقوق. ويتخذ ميكائيل ساندل (Michael Sandel) مثال العائلة كنموذج لمؤسسة تقوم على هوية الدلالات والغايات، وليس على الواجبات والالتزامات فقط.(15)

لكن الحقوق في حد ذاتها ليست بالنسبة لكُتّاب آخرين هي التي تطرح المشاكل وإنما ما يطرح المشاكل هو تكاثرها اليوم. فتضخم الحقوق، الذي يشبه نموا غير متحكم فيه، يمكنه أن يؤدي إلى فقدان الحقوق "الحقيقية" لقيمتها، مثل المساواة أمام القانون أو الحق في حرية التعبير.(16)

توصف "ثقافة حقوق الإنسان الجديدة" بأنها شكلية جدا واستبدادية: هي شكلية لأن كل مشكل اجتماعي صار يعالج بعبارات حقوقية صورية، وهي استبدادية لأن الحقوق تحول دون البحث عن توافق يتمحور حول

الصالح العام. إن "سياسة الحقوق" سياسة مبالغ فيها، وقد تكون لها آثار سلبية مثل تحويل المواطنين إلى مالكين سلبيين وأنانيين لحقوق فردية. إن اللجوء المتنامي للغة الحقوق سيترجم من خلال تجزيء متنامي للمجتمع، كما أن اتساع مجال الحقوق الفردية والمعالجة القانونية للصراعات هي علامة ظاهرة على فقدان كل حس جماعي. فالإحساس المتنامي بالعجز الذي يشعر به الأمريكيون قد يُفَسّر بفقدان مراقبة مختلف الجماعات في مواجهة الحقوق المجردة التي تفرضها المحاكم الفيدرالية. وحسب وجهة النظر هذه، قد توجد علاقة صراع ما بين المطالبة المتنامية بالحقوق ووجود جماعة مَدَنِيّة.

كما أن الأولوية الممنوحة لحقوق الإنسان هي أيضا موضوع تحفظات متزايدة في الثلاثين سنة الأخير بفرنسا. ويمكن أن تقود معاينة الوقائع إلى مفارقة تمثلت في كون أغلبية الملاحظين الأجانب الذين راقبوا الساحة الثقافية الفرنسية أيدوا فرضيّة تحول فرنسا نحو الليبرالية في الثمانينيات بعد النزعة المعادية لليبرالية في الستينيات.(17) لكن نقد السيطرة المفترضة لحقوق الإنسان لم تتوقف في هذا البلد عن التضخم منذ انهيار الإمبراطورية السوفييتية. وفي هذا الإطار اعترض العديد من الكتاب الفاعلين في الساحة العمومية على أطروحة كلود لوفور التي تركز على بعد سياسي لحقوق الإنسان.

يمكن لحيوية المجتمع القائم على التعدد، في نظر مفكرين آخرين- مثل مارسيل غوشيه (Marcel Gauchet) وبيير مانون (Pierre Manent) – أن ترتدّ فيما بعد ضد الديمقراطية ذاتها.(18) وقد يؤدي استنفاذ تطبيق مبادئ الديمقراطية نفسه في سياسة حقوق الإنسان إلى فقدان الديمقراطية لحيويتها. بل قد يؤدي ذلك إلى تفكيك إطارها وأدوات ممارستها. وربما يكمن خطأ كلود لوفور في تجاهله أن التركيز على الفرد وعلى مصالحه وحقوقه قد يؤدي إلى طمس المعالم السياسية التي حققت السيرورة الديمقراطية الحديثة. إن العلامة الأبرز لهذا الانتقال الديمقراطي قد يكون هو التكريس المعاصر لحقوق الفرد. تحيل حقوق الفرد بشكل كبير

لتصور خاص جدا عن حقوق الإنسان، حيث يتعلق الأمر منذئذ "باستغلال تلازم الحقوق والشخص ضد انتماء المواطن، عوض تدعيم أحدهما للآخر، كما نجد ذلك في الصيغة الجمهورية الأصلية".(19)

يتفق هؤلاء الكتاب على اعتبار أن كلود لوفور لم يدرك نتيجة الحركة التي كان له السبق في ملاحظتها. يوجد ، بالنسبة لبيير مانون، "شيء من الحقيقة العميقة" في تحليل ماركس المتعلق بالطابع ألتجزيئي لحقوق الإنسان. والشاهد حسب بيير مانون على عامل التفرقة في حقوق الإنسان هو كون النساء لم يعدن في حاجة "العلاقة زوجية" للحصول على مكانة وعلى دور في المجتمع.(20)

ويتضح بخصوص المسألة المتعلقة بتفنيد كلود لوفور لماركس أن تشابه الحجج المستعملة من طرف العديد من الكتاب له دلالة كبيرة بالرغم من اختلاف انتماءاتهم السياسية ومصادر إلهامهم الثقافي اختلافا جذريا عن بعضها البعض. تلتقي كتابات بيير مانون الكاثوليكي والمساعد السابق لرايمونآرون وأحد طلبة ليو ستروس مع كتابات جون كلود ميشيا (Jean-Claude Michéa) الشيوعي السابق الذي يعلن انتماءه لاشتراكية "أصلية" والذي قد يعتبر جورج أورويل (Georges Orwell) أحد أخلص السائرين على نهجه. يُحيّي جون كلود ميشياراهنية تشخيص ماركس للطابع ألتجزيئي لحقوق الإنسان، ويعترض من خلال ذلك على تحليلات كلود لوفور الذي قام "بدور حاسم" في بروز تصورات وممارسات راديكالية جديدة، وبالتالي بروز يسار ليبرالي-فوضوي.(21)

يبدو أن هذا النقد الذي يمكن نعته بالنقد المحافظ لحقوق الإنسان(سواء تعلق الأمر بنزعة محافظة يمينية أو يسارية) قادرا على أن يجد دعامته النظرية في كتاب لحنا أرندت (Hanna Arendt) وتحديدا في فصل بعنوان: "انحطاط الدولة الأمة ونهاية حقوق الإنسان"،(1951) وهو الفصل الذي يُختزل باستمرار (على الأقل في الثقافة الفرانكفونية) إلى إدانة للطابع المجرد والصوري لحقوق الإنسان، والتي تبرهن الوقائع على أنها فقدت كل فعّالية بمجرد فصلها عن الحقوق الوطنية/القومية.

وبما أن حنا أرندت نفسها رأت في مصير عديمي الجنسية ما بين الحربين العالميتين "تأكيدا ساحرا مرّا ومتأخرا للحجج الشهيرة التي واجه بها إدموند بورك (Edmund Burk) الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان"،(22) فقد يبدو منطقيا أن نستنتج أن حنا أرندت لم تقم إلا بـ"إعادة استعمال التعارض الذي استعمله إدموند بورك ما بين "الحقوق الميتافيزيقية" و"حقوق الإنسان الحقيقية"، وهي الحقوق التي تتطلب "الانتماء لجماعة ملموسة، ترتكز على تراث يستطيع وحده أن يشكل الضامن الفعلي للحقوق"،(23) ومع ذلك، فإن هذا الفهم المحافظ لكتابات حنا أرندت لا يحظى بالإجماع.

سخرية الشكل:

لاحظ أنطوان غارابون (Antoine Garapon) وجود نوع من "سخرية الشكل" في فرنسا من خلال "تفضيل الكلمات على الأشياء".(24) والمدهش في عملية الإدانة المتكررة للنتائج المؤذية التي تسببها أولوية حقوق الإنسان، هو غياب علاقتها بالواقع: يتم التسليم بأن الواقع الاجتماعي يخضع لأولوية الحقوق، لكن هل صار خطاب حقوق الإنسان حقا الخطاب الوحيد للديمقراطيات؟ وهل نتائجه هي التي تتعرض للإدانة فعلا؟ إن التأكيد على أن تكريس حقوق الإنسان قد يفرغ الالتزام المدني من مضمونه يبدو بديهيا جدا إلى حدّ أنه لم يتم تدعيمه بأي معطى تجريبي مستمد من الأنماط الجديدة لقابلية الناس ليعيشوا في المجتمع ومن الظاهرة الجمعوية أو النضالية.(25) ويتم التستر على كون هذه الفكرة لا يؤمن بها بالرغم من كل شيء إلا أقلية على الصعيد العالمي، وأن الانتصار اللفظي لحقوق الإنسان لا زال بعيدا عن التطبيق على أرض الواقع. ويمكن التأكيد على وجه الخصوص على أن الوسيلة الأكيدة لمقاومة النزعة الاستهلاكية المتعبة والنزعة الفردانية المترهلة هي التنظيم الذاتي الديمقراطي للمجتمع.(27) صحيح أن التدخلات التي قامت بها "الأقليات" التي تتدخل في المجال العمومي لفرض الاعتراف بحقوقها هي أكثر عددا وتنوعا مما كانت عليه في القرن 19 وإبان جزء

كبير من القرن العشرين. هؤلاء الفاعلون لا يملكون استمرارية الأحزاب والنقابات العمالية كما لا يملكون قدرات الأحزاب والنقابات على تقديم تصور للحياة وشبكة لتأويل العالم. ومع ذلك، هذه النضالات من أجل احترام الحقوق وتوسيع مجال الحقوق المكتسبة، ومن أجل اكتساب حقوق جديدة، لازالت تتم من خلال تكوين ائتلافات تضم أفرادا "يتعبأون جميعا للحصول على الاعتراف بحقوق يرون أنهم محرومون منها".(28) إن كون الحقوق تحمي المصالح الفردية لا يعني أنه لا يمكن أن تتم المطالبة بها إلا عبر النضال السياسي الذي يخوضه آخرون من أجل آخرين: "المدهش في العالم الواقعي هو أن هذه المطالب (الهادفة للحصول على حقوق) تتم بصفة عامة باسم أفراد آخرين".(29)

وبتعبير أدق، تهمل هذه الانتقادات المتعلقة بأولوية الحقوق، الصادرة عن الفلسفة السياسية، ما هو أساسي في إسهامات سوسيولوجية الحق/القانون، وتكتفي بالفكرة المسبقة التي ترى أن أسبقية خطاب الحقوق قد يكون ناتجا أوتوماتيكيا عن فقدان استقلال ذاتي مدني. هذه النتائج المفترضة ينبغي مع ذلك أن تدقق بناء على الأبحاث التي بينت أن التعامل بجدية مع الحقوق أدى في الممارسة السياسية إلى فتح نقاشات وإلى النهوض بالتضامن ما بين العمال وحلفائهم. ولقد برهنت العديد من التحقيقات الميدانية - مثل الأعمال التي أنجزها ميكائيل مَكّان (Michael McCann) في الولايات المتحدة الأمريكية(30)- أن الوسيلة الفردانية الحاضرة في قلب خطاب حقوق الإنسان تتعايش مع منظورات أخرى حاملة لتصور جماعي أو تواصلي. تبين هذه الأبحاث أيضا، ضدا على الحس المشترك، أن الانتقادات الموجهة لغزو العدالة المفترض للحقل الخاص والعام هي انتقادات مبالغة فيها. فـ"الأزمة المفترضة للنظام القضائي، الموصوف بأنه الأقوى والغارق في الشكاوى، هي في الواقع بناء يتم استغلاله بشكل كبير لإعادة النظر في تأكيد وإثبات الحقوق من طرف المواطن".(31) لا تحظى هذه الخلاصات ربما بالإجماع، ولكن

الفكرة القائلة أن خطاب حقوق الإنسان يقود إلى خسارة في المشاركة الجماعية ستنتجح في أن تدعَّم ببعض الأسس التجريبية.

وينطبق نفس الأمر على فكرة ضعيفة تقول أن أعضاء المجتمع الليبرالي لا ينظرون إلى بعضهم البعض إلا كمالكين للحقوق الفردية. لقد رأينا أن ميكائيل ساندل يتخذ من العائلة كنموذج لمؤسسة ترتكز على هوية الدلالات والغايات أما بيير مانون فيتخذ نموذج النساء اللواتي صرن حرات في أن يعشن "رشيقات" لتوضيح المنطق ألتجزيئي للحقوق الأساسية. ولكن ظلت الانتقادات المقدمة بصدد هذه المسألة من طرف ويل كيمليكا (Will kymlicka) سديدة: باسم ماذا ينبغي الاختيار ما بين الحق والحب؟ هل كون النساء يستطعن تغيير مكان عملهن يعني أنهن سيخترن كلهن ممارسة هذا الحق والمخاطرة بتفريق عائلاتهن؟ إن أولوية الحقوق لا تلغي الروابط العاطفية ولكنها تجعل هذه العلاقات بمنأى عن التأثر السلبي بمنطق السيطرة والتبعية.(32) إن الانتقادات المتعلقة بالطابع التجزيئي للحقوق الفردية تحتقر أعمال الفلسفة السياسية التي حاولت إبراز أن ارتيابها بإمكانه أن يرتكز على تصور ضيق ومتصلب عن الحريات الأساسية، وعلى تصور ضعيف جدليا عن العلاقات ما بين الحقوق والممارسة.(33)

كلود لوفور والديمقراطية المتوحشة:

ليس النقد الموجه لكلود لوفور - الذي مفاده أنه لم يتمكن من إدراك أن "سياسة معينة لحقوق الإنسان" قد تقود إلى عجز جماعي فيما يتعلق تحديدا بالحالة الفرنسية - نقدا عادلا في حقه على الأقل من جانبين.

فمن جهة، يتم في معظم الأحيان نسيان أن النقد الصادر عن كلود لوفور لم يكن موجها فقط ضد التأويل الماركسي لحقوق الإنسان، ولكنه كان موجها أيضا ضد تأويل "الفلاسفة الجدد" لحقوق الإنسان. إن هؤلاء انخرطوا في حركة عدم التسييس في السبعينيات، والتي عاينت ازدهار حقوق الإنسان على أنقاض الإيديولوجيات الكبرى، وكما أوضح ذلك

سامويلموين (Samuel Moyn)، اكتسبت حقوق الإنسان عند الكثيرين مكانة التعاليم الأخلاقية المؤقتة البسيطة في حدها الأدنى والتي تتموقع في ما وراء السياسة(34) بعدما خرب حادث براغ واغتيال سلفادور أليندي الآمال في بناء "اشتراكية ذات وجه إنساني"، لكن هدف كلود لوفور كان تحديدا إعادة الاعتبار للفكر السياسي ضدا على هذا الموقف التبسيطي المعادي للكليانية. لقد كان يلح منذ سنة 1980 على أن الدفاع اللامشروط عن حقوق الإنسان، باسم دين مقاومة كل السلطات، يلتقي مع الماركسية في رفض خالص وواضح للتفكير في المكون السياسي للمجتمع. وبعد مرور عدة سنوات، أكد كلود لوفور من جديد وبقوة على أن النزعة الإنسانية الليبرالية عاجزة عن فهم قوة الهويات الجماعية، وعاجزة عن أن تأخذ بعين الاعتبار البعد التاريخي.(35)

ومن جهة أخرى، لم يتوقف كلود لوفور عن التأكيد على أن اكتساب حقوق جديدة يفترض دوما اعترافا عموميا ناتجا عن نقاش عمومي. إن اكتشاف البعد السياسي لحقوق الإنسان لم يقده إلى إهمال المشاركة المدنية والشعور بالصالح العام. كان يذكر، على العكس من ذلك، أن النضالات من أجل اكتساب حقوق جديدة - في حالة ما إذا كانت هذه النضالات تتم من خلال نضال جماعي من أجل العدالة والحرية - ليست ممكنة ومرغوبا فيها إلا داخل مجال عمومي يحرر التواصل ما بين المواطنين.(36) وبهذا المعنى، كان كلود لوفور يؤطر تحليلاته في أفق منطق ديمقراطي يعتبر سيرورة تحررية.(37) إن حقوق الإنسان هي نتيجة نضالات تمت في الماضي، وهي الموضوع الأساسي للنضالات التي تتم في الحاضر. تحتفظ الديمقراطية دوما بالطابع "المتوحش".(38) لأنها تجد صلاحيتها الأساسية تحديدا في احتجاج المقصيين من الاستفادة من امتيازاتها والمطالبة بها.

يمكن القول أن الديمقراطية هي دوما، نوعا ما، "ضد نفسها" بما أنه بمجرد تحديد حقوق الإنسان، لا يمكن للحق القائم أن يكون قارا. "فحيثما يُعادُ النظرُ في الحق، يُعاد النظرُ في النظام القائم كذلك، وهذا ما

يسمح بتقديم احد تعريفات الديمقراطية".(39) وبعيدا كل البعد عن تجاهل كلود لوفور للانحرافات الممكنة لهذه الظاهرة، أكد منذ سنة 1979 على ضرورة تجنب فخ مزدوج: الفخ الذي يرى أن كل مطلب يندرج، منذ الوهلة الأولى، تحت علامة الحق، والفخ الذي يصر على الاعتقاد بوجود معيار أسمى قادر على التمييز ما بين ما ينتمي للحق وما لا ينتمي له: "نضطر نحن، وليس فقط الدولة، لمواجهة دائمة لمشكلة عدم التحديد، كما نضطر للدفاع - باسم ما نراه حقيقة وعدالة - على أن أي حق هو إما مقبول أو غير مقبول".(40) من الصعوبة أن نتهم فكر كلود لوفور باختزال الديمقراطية إلى مجرد الاستقلال الذاتي للشخصية القانونية (أي الشخصية التي لها حقوق وواجبات) من خلال طمس التشريع الذاتي الذي يقوم به الشعب.

حقوق الإنسان، الإنسانية والديمقراطية بلا حدود:

هناك مفارقة تكمن في أن العديد من المفكرين اليوم الذين يعتبرون مخلصين للموقف المبدئي لكلود لوفور ينتمون للفكر الماركسي. لكن قد لا تكون المفارقة إلا ظاهرية: ففي مرحلة العولمة الرأسمالية، تفرض المطالبة بالحقوق نفسها عند البعض باعتبارها الوسيلة المفضلة لديمقراطية راديكالية. وتتضمن هذه المطالبة النضالَ ضد العنف الاجتماعي ونقدَ حدودِ الدولة الوطنية/القومية. لا ينفصل تقدير سياسة حقوق الإنسان - بالنسبة لكتاب مثل جاك رانسيير (Jacques Rancière) وإتيان باليبار(Etienne Balibar) - عن الديمقراطية باعتبارها غير محدودة بطبيعتها. ويتعلق الأمر بلا محدوديةٍ لا تكمن في تكاثر الرغبات الصادرة عن الأفراد الذين لا يمكن إشباع رغباتهم، وإنما تكمن في فعل يجيز الحقوق وهو فعل يمكن الأفراد باستمرار من تغيير مكان الحدود الفاصلة ما بين ما هو عام وما هو خاص، ما بين الاجتماعي والسياسي. إن التعددية الاجتماعية التي تغذي مقاومة سيطرة نخبة فرضت نفسها كنخبة، هي منبع سيرورة ديمقراطية تم تصورها كعملية إعادة تركيب

دائمة للفوارق الاجتماعية. وهذه الحركة الدائمة هي أساس صلاحية الحياة الديمقراطية.

وهذا ما يفسر نقد جاك رانسيير لإيديولوجية جمهورية جديدة، لا تقوم إلا بتجديد "إدانة النزعة الفردية التي تمزق الرابط الاجتماعي من منظور فرنسي خاص جدا"،(41) بالرغم من اختفائها وراء تمجيد فكر الأنوار والتصور الأنجلو-أمريكي للديمقراطية الليبرالية. في الواقع "تعني الفضيحة الديمقراطية استحالة أن يوجد مبدأ موحِد باسم السياسية يضفي المشروعية على عمل الحُكام انطلاقا من قوانين ملازمة لتجمع المجتمعات البشرية. وبهذا المعنى يجيب جاك رانسيير على المعضلة الشهيرة التي طرحتها حنا أرندت، هذه المعضلة التي تقول أن حقوق الإنسان والمواطن ستكون إما فارغة (حقوق الذين لا حقوق لهم) وإما مختزلة إلى تحصيل حاصل (حقوق المواطن أو حقوق الذين لهم حقوق سلفا). لم تتطرق حنا أرندت في نظره لإمكانية ثالثة وهي: أن حقوق الإنسان هي حقوق الذين ليست لديهم الحقوق التي لديهم، ولديهم الحقوق التي ليست لديهم، وهي حالة يجسدها عمل النساء إبان الثورة الفرنسية، واللواتي تمكن وبشكل متزامن من البرهنة على كونهن محرومات من الحقوق التي كانت في حوزتهن (بفضل الإعلان عن حقوق الإنسان)، وأنهن كن يملكن (بفعل عملهن) الحقوق التي كان الدستور يرفض منحها لهن.(42)

ومع ذلك، يمكن أن نتساءل هنا عما إذا لم يكن جاك رانسيير "أكثر إخلاصا لحنا أرندت مما يعتقده هو ذاته".(43) لم يَتوَفّق جاك رانسيير، في نظر بعض الكتاب، في فهم خاصية "الإحراج" الذي طرحته حنا أرندت، فهي لم تقم فقط بفتح الطريق أمام بديل يفرض الحياد ما بين حقوق الإنسان وحقوق المواطن، وإنما قامت أيضا باقتراح فضاء نقدي قادر على تجديد فهمنا للمفهوم.(44) ومما يدل على ذلك ما كتبته عن قضية درايفوس (Dreyfus): "لم يكن بإمكان درايفوس أن ينجو إلا بخوض الصراع في ميدان وحيد: كان ينبغي إدانة مؤامرة برلمان

مرتشي، وتعفن مجتمع متدهور، وإدانة التعطش لسلطة رجال الدين ومعارضتهم بتصور استبدادي عنيد لأمة ترتكز على حقوق الإنسان والتصور الجمهوري للحرية الجماعية التي ترى (حسب كليمانصو Clemenceau) أن غَبْن حقوق الفرد الواحد يساوي غَبْنَ حقوق الجميع".(45)

وبعبارات أخرى، من المحتمل أنه كان لحنا أرندت وعي بالإمكانيات التي يتضمنها الإعلان الفرنسي عن الحقوق، وبالخصوص كونه قادرا على أن يصبح وسيلة احتجاج للمطالبة بالمساواة، مع الاعتراف بطابعه المزدوج والاحتمالي. نفهم انطلاقا من ذلك دعوة إتيان تاسان (Etienne Tassin) إلى "التعامل بحذر وتهكم" مع موافقة حنا أرندت على ما قاله إدموند بورك.(46) لم يكن الأمر يتعلق، حسب حنا أرندت، بإبطال إعلانيْ حقوق الإنسان بسبب أنهما قد يكونان غير قائمين على أساس متسق ومقنع، وإنما بإثارة نقاش حول شروط فعاليتهما كونيا. وبعيدا عن ربط مصير حقوق الإنسان بمصير الدولة الحديثة بالشكل الذي يجعل "انحطاط وأزمة الدولة يؤديان بالضرورة إلى عدم صلاحية حقوق الإنسان"(47) حسب جيورجيو أغامبين (Giorgio Agamben)، يسمح تحليل حنا أرندت بفتح نقاش حول الكيفيات التي يتجسد من خلالها "حق الإنسان في السياسة"(48) في ما وراء الدولة-الأمة. تقول حنا أرندت في هذا الصدد: "لا يمكن لمفهوم حقوق الإنسان أن يستعيد كل معناه إلا إذا عُرّفت حقوق الإنسان من جديد باعتبارها الحق في الوضع البشري نفسه، والذي يتعلق بالانتماء لجماعة بشرية معينة (...) ليس بوسع حقوق الإنسان أن تُطبق إلا إذا تحوّلت إلى أساس ما قبل سياسي لسياسة جديدة، القاعدة ما قبل التاريخية لبنية جديدة شرعية، الأساس ما قبل التاريخي الذي يستمد منه تاريخ البشرية معناه الأساسي، على غرار أساطير الأصل الأساسي الذي تستمد منه الحضارة الغربية معناها الخاص".(49)

يتبين مما سبق ارتسام قراءة لحنا أرندت مختلفة جدا عن تلك التي يمكنها أن تبرر صيغة من النزعة الارتيابية حول خطاب وسياسة حقوق

الإنسان. بالنسبة للعديد من الكتاب، يفتح فكر حنا أرندت الطريق أمام تصور "سياسي" لحقوق الإنسان، يختلف عن تصور "فلسفي" لها، بحيث أن المطلوب إنجازه ليس هو تحديد أسس حقوق الإنسان، وإنما التساؤل عن مدى تحققها العملي. وحسب هذا المنظور (مثلما جاء في ملخص جيمس إنغرام (James Ingram) فإنه "لا يمكن مقارنة حقوق الإنسان بـ"الحيوان الخرافي أحادي القرن" ولكن ينبغي مقارنتها بـ"البغال": فالبغال لم توجد وجودا طبيعيا، ولا تتوالد ذاتيا، ولكن يمكن أن توجد، ويمكن أن تكون لها نتائج فعلية.(50) وربما لم نولد متساويين بالفعل، لكن يمكننا أن نصبح متساويين بالتعبير الصريح عن إرادتنا في ضمان الحقوق لبعضنا البعض.

وبهذا المعنى، فإن الحقوق تصدر عن وضع معين وعن فعل وعمل، أي عن ممارسات نشيطة للذين يتعرفون على بعضهم البعض كمتساويين فيما بينهم. ويمكن إعادة تعريف "سياسة حقوق الإنسان" باعتبارها "عملا ديمقراطيا"، ويمكن للتوتر الموجود ما بين الحريات الأساسية وحكم الناس لأنفسهم بأنفسهم أن يجد حله عمليا: "فالحقوق ليست فقط الشرط المسبق للديمقراطية، ولكن السياسة الديمقراطية هي الأساس الوحيد الموثوق به للحقوق".(51).

هوامش:

1) Charles Beitz, A Theory of Human Rights, Oxford, Oxford University Press, 2009.

2) Frédéric Worms, La philosophie en France au XXe siècle. Moments. Paris, Gallimard, 2009, p. 557.

3) Pour une synthèse de ce débat, voir Devin O. Pendas, “Towards a New Politics? On the Recent Historiography of Human Rights”, Contemporary European History, 21, 1, 2012, p. 95-111.

4) Jürgen Habermas, Droit et démocratie. Entre faits et normes, trad. de R. Rochlitz et Ch. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997, p. 120.

5) Robert Nozick, Anarchie, Etat et Utopie, trad. de E. d'Auzac de Lamartine, Paris, PUF, 1988, p. 9.

6) Ronald Dworkin, Taking Rights Seriously, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1977.

7) Comme en témoigne la critique acerbe développée contre l'idée même de droits de l'homme par Michel Villey dans Le droit et les droits de l'homme, Paris, PUF, 1983.

8) Serge Audier, Le socialisme libéral, Paris, La Découverte, 2006.

9) Claude Lefort, "Droits de l'homme et politique", Libre, n°7, 1980. Reproduit dans L'invention démocratique, Paris, Fayard, 1981, p. 45-84.

10) Ibid, p. 58.

11) لا يدعي هذا المقال التطرق لمجموع الانتقادات الموجهة لحقوق الإنسان في الفكر المعاصر. فلم نتطرق على وجه الخصوص للانتقادات الصادرة عن تيار التعدد الثقافي. كما لم يتم التطرق لنقد سياسة حقوق الإنسان في مجال العلاقات الدولية. فالاهتمام منصب هنا على الاحتجاج على سياسة حقوق الإنسان لكونها قد تعرض المجتمع والديمقراطية للتجزئة والتقسيم والتفرقة.

12) Alasdair MacIntyre, After Virtue. A Study in Political Theory, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1981, p. 67.

13) Alain de Benoist, Au-delà des droits de l'homme, Paris, Krisis, 2004.

14) Voirnotamment : AmitaiEtzioni, The Spirit of Community : Rights, Responsabilities and the Communautarian Agenda, New York, Crown, 1993 ; MichaëlSandel, Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge, Cambridge University Press, 1982 et (du même) Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1996 ; Thomas Pangle, The Ennobling of Democracy : the Challenges of Post-Modern Ages, Baltimore, John Hopkins University Press, 1992.

15) MichaëlSandel, Liberalism and the Limits of Justice, op. cit., p. 33.

16) Voirnotamment Mary-Ann Glendon, Rights Talk. The Impoverishment of Political Discourse, New York, Free Press, 1991.

17) Voirnotamment Mark Lilla, New French Thought, Princeton, Princeton University Press, 1994.

18) Voir notamment : Marcel Gauchet, L'avènement de la démocratie, t. 1, La Révolution moderne, Paris, Gallimard, 2007, p. 16-20 et (du même) La démocratie contre elle-même, Paris, Gallimard, 2002 ainsi que Pierre Manent, Cours familiers de philosophie politique, Paris, Fayard, 2001 et (du même) La raison des nations, Paris, Gallimard, 2006.

19) Marcel Gauchet, La religion dans la démocratie, Paris, Gallimard, 1998, p. 111.

20) Pierre Manent, Cours familier de philosophie politique, Paris, Fayard, 2001, p. 180.

21) Jean-Claude Michéa, La double pensée. Retour sur la question libérale, Paris, Champs, 2008, p. 252.

22) Hannah Arendt, Les origines du totalitarisme, Paris, Gallimard, 2012, p. 602.

23) Philippe Raynaud, Trois révolutions de la liberté. Angleterre, Amérique, France, Paris, PUF, 2009, p. 35. Voir également du même la préface à Hannah Arendt, L'humaine condition, Paris, Gallimard, 2012, p. 26-30.

24) Antoine Garapon, "Edgar Quinet, pourfendeur de l'antijuridisme français", Intervention au séminaire 2009-2010 de l'Institut des Hautes Etudes sur la Justice, 30 novembre 2009.

25) Voir Serge Audier, La pensée anti-68. Essai sur les origines d'une restauration intellectuelle, Paris, La Découverte, 2008, p. 313.

26) Voir le rapport 2012 de Human Rights Watch, www.hrw.org/fr/rapport-mondial-2012

27) Voir Richard Wolin, "From the Death of Man to Human Rights: The Paradigm Change in French Intellectual Life 1968-1986" in The Frankfurt Scool Revisited and Other Essays on Politics and Society, New York, Routledge, 2006.

28) Catherine Colliot-Thélène, La démocratie sans demos, Paris, PUF, 2011, p. 6.

29 Jeremy Waldron, Non Sense Upon Stilts. Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man, London, Methuen, 1987, p. 197.

30) Michael McCann, Rights at Work. Pay Equity Reform and the Politics of Legal Mobilization, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

31) Liora Israël, L’arme du droit, Paris, Presses de Sciences Po , 2009, p. 129.

32) Will Kymlicka, Les théories de la justice, Paris, La Découverte, 1999, p. 185-186.

33) Voirnotamment John Tomasi, “Individual Rights and Community Virtues”, Ethics vol. 101, n°3, 1991, p. 521-536 et Kenneth Baynes, “Rights as Critique and the Critique of Rights : Karl Marx, Wendy Brown and the Social Function of Rights”, Political Theory, vol. 28, n°4, 2000, p. 451-468.

34) Samuel Moyn, The Last Utopia, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2010.

35) Claude Lefort, « Les droits de l’homme et l’État Providence » in Essais sur le politique, Paris, Seuil, 1986, p. 33-63.

36) Serge Audier, La pensée anti-68, op. cit., p. 312.

37) Catherine Colliot-Thélène, “L’interprétation des droits de l’homme : enjeux politiques et théoriques au prisme du débat français”, Trivium, 3, 2009, http://trivium.revues.org

38) Claude Lefort, “la communication démocratique”, Esprit, 1979 in Le Temps présent. Ecrits 1945-2005, Paris, Belin, p. 389.

39) Claude Lefort, “La pensée politique devant les droits de l’homme” (1980) in Le temps présent. Écrits 1945-2005, ibid.

40) Claude Lefort, “La communication démocratique”, art. cit., p, 395.

41) Jacques Rancière, La haine de la démocratie, Paris, La Fabrique 2005, p. 22.

42) Jacques Rancière, “Who is the Subject of the Rights of Man?”, The South Atlantic Quaterly, 103, 2/3, 2004, p. 304.

43) Claude Lefort, “Hannah Arendt et la question du politique” in Essais sur le politique, op. cit., p. 72-74. Sur ce point, voir Jeffrey C. Isaac, “A New Guarantee on Earth : Hannah Arendt on Human Dignity and the Politics of Human Rights, American Political Science Review, vol. 90, n°1, 1996, p. 61-72.

44) AytenGündogdu, “Perplexities of the rights of man : Arendt on the aporias of human rights”, European Journal of Political Theory, vol. 11, n°1, January 2012.

45) Hannah Arendt, Les origines du totalitarisme, op. cit,, p. 349. J’emprunte cette citation à AytenGündogdu, art. cit., p. 16.

46) Étienne Tassin, “Hannah Arendt : la signification politique des droits de l’homme”, texte présenté le 22.05.2012 au séminaire doctoral “Polis”, Université libre de Bruxelles.

47) Giorgio Agamben, Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue, Paris, Seuil, 1997, p. 145.

48) Étienne Balibar, La proposition d’égaliberté, Paris, PUF, 2010, p. 67.

49) Hannah Arendt, “En guise de conclusion. Chapitre XIII (1951)” in Les origines du totalitarisme, op. cit., p. 873.

50) James D. Ingram, “What is a Right to Have Rights? Three Image of the Politics of Human Rights”, American Political Science Review, vol. 102, n°4, novembre 2008, p. 402.

المرجع:

laviedesidees.fr,le11 septembre2012

انحطاط الدولة-
الأمة ونهاية حقوق الإنسان
الإرباكات الناتجة عن حقوق الإنسان
حنا أرنت

يمكن اعتبار الإعلان عن حقوق الإنسان الصادر في نهاية القرن الثامن عشر منعطفا تاريخيا. لقد جاء فيه بكل وضوح أن الإنسان هو مصدر القانون وليس الدين أو العادات التاريخية. وبرفض هذا الإعلان للامتيازات التي جعلها التاريخ حكرا على بعض الفئات الاجتماعية وبعض الأمم كمصدر للقانون، يحرر الإنسان من كل وصاية ويعلن بأنه قد بلغ سن الرشد.

وهناك نتيجة أخرى لم يعيها واضعو الإعلان إلا وعيا جزئيا وهي تتمثل في كون الإعلان عن حقوق الإنسان كان يُعتبرُ أيضا أداة حماية ضرورية كل الضرورة في عصر لم يكن فيه الأفراد يتمتعون بالحماية في الظروف التي ولدوا فيها، ولم يكونوا ضامنين للتمتع بالمساواة أمام الله كمتدينين.

وبعبارة أخرى، لم يعد ممكنا لأولئك الناس في ذلك المجتمع الجديد المتحرر والعلماني أن يضمنوا التمتع بهذه الحقوق الاجتماعية التي ظلت إلى حدود ظهور الإعلان عن حقوق الإنسان خارج النظام السياسي، ولم تكن تلك الحقوق مضمونة لا من طرف الحكومة ولا من طرف الدستور، بل كانت مضمونة فقط من طرف القوى الاجتماعية والروحية والدينية. لقد ارتأى القرن الثامن عشر بالإجماع أن على حقوق الإنسان أن

تُستحضر كلما كان الأفراد في حاجة للحماية في مواجهة السيادة الجديدة للدولة وفي مواجهة الاستبداد الجديد للمجتمع.

وبما أن حقوق الإنسان قد تم الإعلان عنها باعتبارها غير قابلة للتصرف أو للتنازل عنها، وغير قابلة للاختزال إلى أي حق أو إلى أي قانون، فإنه ليس ضروريا الاعتماد على أية سلطة لجعلها أساسا لها. فالإنسان نفسه كان هو مصدر حقوق الإنسان وهدفها الأسمى في نفس الوقت. فلا وجود لأي قانون يمكن اعتباره ضروريا لحماية هذه الحقوق بما أن جميع القوانين يفترض أنها تصدر عن الإنسان. إن هذا الأخير هو صاحب السيادة في مجال إصدار القانون مثلما الشعب هو مصدر السيادة الوحيد في مجال الحكم.

لم يتم الإعلان عن سيادة الشعب (التي تختلف عن سيادة الأمير) كنعمة من الله، ولكن تم الإعلان عنها باسم الإنسان، إلى حدّ بدا فيه أن حقوق الإنسان، "غير القابلة للتصرف"، ستجد ضمانتها فيما يُعتبرُ وتصبح جزءا (غير قابل للتصرف) لا يتجزأ من حق سيادة الشعب في حكم نفسه بنفسه.

وبعبارة أخرى، بمجرد ما صار الإنسان كائنا متحررا ومستقلا استقلالا تاما، يحمل كرامته في ذاته بدون إحالة لأي مرجع عام وشامل، اختفى مباشرة كإنسان ليصبح عضوا من أعضاء الشعب. يتضمن الإعلان عن حقوق الإنسان غير القابلة للتصرف، منذ البدء، مفارقة تكمن في أنها تحيل على كائن إنساني "مجرد" كمرجع، والذي يبدو أنه لا يوجد واقعيا في أي مكان، فحتى المتوحشين كانوا يعيشون ضمن نظام اجتماعي. وإذا لم تتمتع أية مجموعة قبَلية أو أية مجموعة أخرى "متخلفة" بحقوق الإنسان فإن سبب ذلك هو كونها لم تصل بعد لمرحلة الحضارة، مرحلة السيادة الشعبية والوطنية/القومية، وكانت على العكس من ذلك تتعرض للقمع من طرف مستبدين ينتمون إليها، أو من طرف مستبدين أجانب. وبناء على ذلك سيتم تداخل بين مسألة حقوق الإنسان ومسألة التحرر الوطني ليتضح أن السيادة الحرة للشعب هي وحدها

القادرة على حماية الناس. وبما أن النوع البشري فكرة تبلورت منذ الثورة الفرنسية على صورة عائلة من الأمم، فقد صار بديهيا شيئا فشيئا أن الشعب هو صورة عن الإنسان وليس عن الفرد.

لم تظهر النتيجة العامة لتطابق حقوق الإنسان مع حقوق الشعوب في النظام الأوروبي - الذي هو نظام الدولة-الأمة – بشكل واضح إلا بالظهور المفاجئ لعدد متزايد من الشعوب والناس الذين كانت حقوقهم الأولية محمية حماية ضعيفة من طرف الدول-الأمم في أوروبا كما لو كانت هذه الدول-الأمم توجد في قلب إفريقيا.

وفي آخر المطاف تم تعريف حقوق الإنسان باعتبارها "غير قابلة للتصرف" لافتراض أنها مستقلة عن أية حكومة. لكن اتضح أن البشر يفقدون التمتع بحقوقهم الدنيا في اللحظة التي لا تجود حكومة تحكمهم، أي في غياب سلطة تحمي حقوق الإنسان وفي غياب مؤسسة قادرة على ضمانها. أو أيضا لما تقوم منظمة دولية بإعطاء الحق لنفسها لممارسة سلطة غير حكومية – كما هو الشأن في حالة الأقليات – فإن الفشل كان متوقعا قبل دخول الإجراءات حيز التنفيذ، ولا يعود السبب في ذلك لكون الحكومات تعبر بوضوح، إلى هذا الحد أو ذاك، عن معارضتها لاغتصاب جزء من سيادتها، وإنما يعود ذلك أيضا لكون حاملي الجنسيات المعنية أنفسهم رفضوا الاعتراف بضمانة غير وطنية/قومية، وكانوا لا يثقون في أي دعم لحقوقهم الوطنية/القومية لا يكون دعما ليس فيه أدنى تحفظ (في تعارض مع حقوقهم "اللغوية والدينية والإثنية")، ويفضلون اللجوء إما لحماية الوطن الأم مثل الألمان والهنغاريين، وإما الدعوة لنوع من التضامن الدولي (...)

نجد لدى الأشخاص الذين لا جنسية لهم نفس القناعة التي نجدها لدى الأقليات، تلك القناعة التي تقول إن فقدان الحقوق الوطنية/القومية يماثل فقدان حقوق الإنسان، وأن ضياع الأولى يؤدي إلى ضياع الثانية حتميا. وكلما شعر هؤلاء الأشخاص بأنهم محرومون من حقوقهم في أية صيغة كانت هذه الحقوق، كلما اتجهوا للاندماج من جديد في مجتمع

وطني/قومي يخصهم. فاللاجئون الروس كانوا الأوائل الذين أكدوا على وطنيتهم/قوميتهم ودافعوا عن أنفسهم بقوة ضد الذين كانوا يرغبون في حشرهم مع من لا جنسية لهم. كما لم تتوانَ أية مجموعة من اللاجئين أو الأشخاص المرحّلين إجباريا عن تطوير وعي جماعي عنيد وعنيف والمطالبة بحقوقها (...).

والأسوأ هو أن كل الجمعيات التي تكوّنت انطلاقا من الاهتمام بحقوق الإنسان وكل المحاولات التي تمت من أجل الحصول على ميثاق جديد لهذه الحقوق كانت مدعومة من طرف شخصيات هامشية مثل بعض المتخصصين في القانون الدولي الذين لم تكن لديهم أية خبرة سياسية، أو بعض الساعين للخير العام المحترفين في هذا المجال والذين يجدون دعامة لعملهم في مشاعر يؤيدها مثاليون محترفون. وكانت المجموعات التي يشكلونها والتصريحات التي يطلقونها تشبه في الشكل والمضمون جمعيات حماية الحيوان. ولم يتعامل مع هذه الجمعيات أي مسؤول دولة ولا أية شخصية سياسية، كما لم يعتقد أي حزب من الأحزاب الليبرالية أو الراديكالية في أوروبا أنه من الضروري تضمين ميثاق جديد عن حقوق الإنسان إلى برنامجه. ولم يُثر الضحايا أنفسهم، سواء قبل الحرب العالمية الثانية أو بعدها – من خلال جهودهم المتكررة لمحاولة التخلص من متاهة الأسلاك الشائكة التي ألقت بهم الأحداث داخلها – هذه الحقوق الأساسية التي تم رفض تمتيعهم بها رفضا صريحا. بل كان الضحايا، على العكس من ذلك، يشاطرون كل الأحزاب القائمة مشاعر احتقار وتجاهل كل المحاولات التي قامت بها تلك المجموعات الهامشية من أجل احترام حقوق الإنسان بمعناها العام.

إن فشل كل المسؤولين في استعمال الإعلان "عن ميثاق جديد للحقوق" للتخلص من كارثة التزايد المستمر للذين فرض عليهم العيش خارج دائرة تطبيق القانون ليس ناتجا عن إرادة شريرة. ففي الماضي لم تشكل حقوق الإنسان، التي أعلنت رسميا من طرف الثورتين الفرنسية والأمريكية باعتبارها أساسا للمجتمعات المتحضرة، مسألة سياسية عملية.

فلقد كانت هذه الحقوق في القرن التاسع عشر تستعمل للدفاع عن الأفراد ضد سلطة الدولة المتزايدة، ومن أجل محاربة انعدام الأمن الناتج عن الثورة الصناعية، ثم اكتسبت عبارة حقوق الإنسان دلالة جديدة بتحولها إلى شعار كلاسيكي لحماية المحرومين(...).

إن السبب الذي جعل الفكر السياسي يعامل مفهوم حقوق الإنسان بازدراء في القرن التاسع عشر، والذي يفسر عدم لجوء أي حزب ليبرالي أو راديكالي في القرن العشرين لتضمين حقوق الإنسان في برنامجه هو سبب واضح: كان يُفترض أن تجسد الحقوق المدنية (أي حقوق المواطنين المتغيرة حسب مختلف البلدان) في قوانين ملموسة، لتصبح حقوقا إنسانية خالدة مستقلة عن المواطنة والجنسية. فإذا كان جميع الناس مواطنين لانتمائهم لمجتمع سياسي، وإذا كانت قوانين بلدانهم لا تستجيب لمتطلبات حقوق الإنسان، فإنه يُنتظر منهم أن يتمكنوا من تغييرها عن طريق التشريع في البلدان الديمقراطية، أو عن طريق العمل الثوري في الأنظمة الاستبدادية.

اتضح أنه من المستحيل حماية حقوق الإنسان - التي تعتبر غير قابلة للتصرف مبدئيا - حتى في البلدان التي يتأسس دستورها عليها، لما يوجد في هذه البلدان أفراد ليسوا مواطنين في دولة ذات سيادة. ويضاف إلى هذه الظاهرة المقلقة الغموض الذي تسببت فيه الجهود المتكررة من أجل إعداد "ميثاق جديد لحقوق الإنسان"، وهو ما ينتج عنه عدم وجود أي شخص قادر على تعريف حقوق الإنسان تعريفا يقينيا في تعارضها مع حقوق المواطن. وبالرغم من أن الكل يجمعون على أن الصليب الذي يحمله هؤلاء الذين ليسوا مواطنين في دولة ذات سيادة هو بالتحديد ما يدل على فقدانهم لحقوق الإنسان، فلا أحد يعرف ما هي الحقوق التي فقدها هؤلاء لما فقدوا حقوق الإنسان.

إن أول خسارة تكبدها الذين لا حقوق لهم هي فقدانهم لوطنهم، وهو ما يعني فقدان كل النسيج الاجتماعي الذي ولدوا بداخله، واستطاعوا إعداد مكانة متميزة في العالم بفضله. لا يعتبر هذا الأمر كارثة تحدث

لأول مرة: ذلك أننا نجد في ذاكرة التاريخ الطويلة أن الهجرة الاضطرارية لأفراد وجماعات لأسباب سياسية أو اقتصادية كانت ظاهرة تتكرر بكثرة إلى حد أنها كانت تبدو كحدث يومي. فالجديد الذي لا سابقة له في التاريخ لم يكن هو فقدان الوطن ولكن استحالة العثور على وطن. ففجأة، لم يعد يوجد مكان فوق الأرض يمكن أن يقصده المهاجرون دون أن يخضعوا لقيود صارمة، كما لا يوجد بلد بإمكانهم الاندماج بين سكانه، ولا يوجد مجال ترابي يمكنهم أن يُكوّنوا فيه مجتمعهم. إضافة إلى ما سبق، لا علاقة لهذا الأمر الجديد بمشكل الكثافة السكانية، فالمشكل لم يكن مشكل مجال ترابي ولكنه مشكل تنظيم سياسي. لم ينتبه أحد إلى أن النوع البشري - الذي تمّ تصوره منذ القديم على صورة عائلة من الأمم – قد بلغ المرحلة التي يجدُ الشخصُ الذي يُقصى من مجتمع مغلق ومنظم نفسَهُ مقصيّا من عائلة الأمم كلها.

كانت الخسارة الثانية التي تكبّدها الذين لا حقوق لهم هي عدم حمايتهم من طرف حكومة، وهو الوضع الذي لا تترتب عنه خسارة الوضع القانوني في بلدهم الأصلي فقط، ولكنهم يفقدون هذا الوضع القانوني في جميع البلدان. إن معاهدات المعاملة بالمثل والاتفاقيات الدولية نسجت في جميع أنحاء العالم شبكة حقوق جعلت مواطن كل بلد يحمل وضعه القانوني معه أينما ذهب (بحيث أن مواطنا ألمانيا في ظل النظام النازي، على سبيل المثال، لم يكن بإمكانه إبرام عقد زواج مختلط طبقا لقوانين نورومبرغ Nuremberg). ومع ذلك، فكل فرد لا يخضع لهذه الشبكة من العلاقات الاجتماعية يجد نفسه خارج كل شرعية (كان المحرومون من الجنسية إبان الحرب الأخيرة في وضعية أسوأ من وضعية الأعداء الأجانب الذين كانوا لا يزالون محميين من طرف حكوماتهم وفق الاتفاقيات الدولية).

إن فقدان فرد من الأفراد لحماية حكومته الوطنية/القومية ليست ظاهرة جديدة مثلها في ذلك مثل فقدانه لوطنه. فالبلدان المتحضرة تمنح حق اللجوء للذين اضطهدوا من طرف حكوماتهم لأسباب سياسية،

وبالرغم من أن هذه الممارسة لم يتم التنصيص عليها رسميا في أي دستور، فلقد تم تطبيقها بنجاح طيلة القرن التاسع عشر، كما لا تزال تطبق في أيامنا هذه. صارت الأمور معقدة لما اتضح أن الفئات الجديدة من المضطهدين كانوا كثيرين جدا بحيث صار من الصعب معاملتهم وفق ممارسة غير رسمية كانت في الأصل مخصصة لحالات استثنائية. وعلاوة على ذلك، فإن أغلبية الفئات المضطهدة الجديدة لا يمكنها طلب اللجوء إلا إذا كانت تتبنى قناعات سياسية أو دينية غير ممنوعة في بلد اللجوء.

كان اللاجئون الجدد مضطهدين ليس بسبب ما فعلوه أو بسبب أفكارهم ولكن لكونهم ينتمون لفئة تعتبر "سيئة" سواء بسبب العرق أو الطبقة الاجتماعية، أو لكون حكوماتهم زجت بهم في جيش "سيئ" (...)

وكلما تزايد عدد المحرومين من الحقوق، كلما قلّ الانتباه لجرائم الحكومات التي تمارس الاضطهاد، وتزايد الاهتمام بوضع المضطهدين. لكن الواقعة المثيرة جدا هي أن هؤلاء الناس، بالرغم من كونهم مضطهدين لأسباب سياسية لم يعودوا يمثلون – على عكس المضطهدين عبر التاريخ – صورة سلبية ومهينة للذين يضطهدونهم (...).

لا يستفيد اللاجئ السياسي الحقيقي من الواجب الملزم بتمتيعه أفضل احترام لحقوق الإنسان إلا ظاهريا. فاللاجئون السياسيون – الذين هم قليلو العدد بالضرورة – يتمتعون بحق اللجوء في العديد من البلدان، ويطبق هذا الحق رسميا كبديل لقانون وطني/قومي (...)

اعتاد القانونيون على التفكير في القانون انطلاقا من مسألة العقاب الذي يحرمنا من بعض الحقوق، وهو ما يجعلهم يواجهون صعوبة الاعتراف بأن حرمان شخص من وضعه الشرعي – وهو ما يعني حرمانه من جميع الحقوق – لا علاقة له بالجرائم المعروفة والمحددة من طرف القانون.

توضح هذه الوضعية التعقيدات العديدة الملازمة لمفهوم حقوق الإنسان. فلا أهمية للكيفية التي عرفت بها حقوق الإنسان تعريفا نهائيا (الحياة، الحرية، البحث عن السعادة حسب الإعلان الأمريكي؛ المساواة أمام القانون، الحرية، حماية الملكية والسيادة الوطنية حسب الإعلان الفرنسي)، ولا أهمية للكيفية التي تتم من خلالها محاولة إجلاء غموض عبارة "البحث عن السعادة"، أو عبارة قديمة مثل "الحق في الملكية بدون تحفظات"، وذلك لأن الوضع الواقعي للذين أقصاهم القرن العشرون من حماية القانون يوضح أن الأمر يتعلق بحقوق المواطن، وأن خسارة هذه الحقوق لا يؤدي إلى الحرمان المطلق من الحقوق. فالجندي إبان الحرب محروم من حقه في الحياة، والمجرم محروم من حقه في الحرية، وجميع المواطنين إبان الأزمة محرومون من حقهم في البحث عن السعادة، ولكن لا أحد يمكنه الادعاء أن الأفراد المعنيين في حالة من هذه الحالات يفقدون حقوق الإنسان.

إن المصيبة الكبرى التي أصابت المحرومين من الحقوق ليست هي حرمانهم من الحياة ومن الحرية ومن البحث عن السعادة أو من المساواة أمام القانون ومن حرية التعبير عن الرأي – وهي الأمور التي يفترض أن تجد لها حلا داخل مجتمع محدد - ولكن المصيبة الكبرى التي أصابتهم هي فقدانهم الانتماء لمجتمع معين. لذلك فليست أزمتهم هي ألا ينعموا بالمساواة أمام القانون، مادام ليس هناك قانون من أجلهم، وليست هي أن يكونوا مضطهدين، ولكن أزمتهم هي ألا يهتم أحد حتى بتعرضهم للاضطهاد. لن تتعرض حياتهم للخطر إلا في حالة واحدة وهي إذا ظلوا "غير مفيدين"، وإذا لم يوجد أي شخص "يطالب بهم". وعلى سبيل المثال، فإبادة النازيين لليهود بدأت بحرمانهم من الوضع القانوني (وضع المواطن من الدرجة الثانية) بفصلهم عن الآخرين ونقلهم إلى أحياْ خاصة بهم (غيتوهات) وإلى مخيمات الاعتقال. وكان النازيون قد درسوا بعناية هذه المسألة قبل تشغيل غرف الغاز، واكتشفوا أن أي بلد لن يطالب بهؤلاء الناس، وكان ذلك مصدر متعة كبيرة لهم. وما ينبغي معرفته هو

تهيئة الظروف لحرمانهم حرمانا تاما من حقوقهم قبل إنكار حقهم في الحياة.

وينطبق نفس الأمر على الحق في الحرية، هذه الأخيرة التي تعتبر أحيانا أنها ماهية حقوق الإنسان. لن يتمتع الذين حرموا من الحماية القانونية بحرية التنقل أكثر من الحرية التي يتمتع بها مجرم سُجن بطريقة شرعية، ولن يتمتع المعتقلون في مخيمات الاعتقال بحرية التعبير عن الرأي أكثر من الحرية التي قد يتمتعون بها في ظل نظام استبدادي عادي، دون الحديث عن بلد توتاليتاري (شمولي أو كلياني). لكن لا الأمن الجسدي، الذي يقتضي الحصول على الأكل من طرف منظمة خيرية عمومة أو خاصة، ولا حرية الرأي سيغيران شيئا ما في الوضعية الأساسية للمحرومين من الحقوق. إنهم مدينون للبقاء على قيد الحياة للعمل الخيري وليس للحقوق، لأنه لا وجود لأي قانون بإمكانه إجبار الأمم على إطعامهم. كما أن تمتعهم بحرية التنقل (في حالة وجودها) لا تمكنهم من حق الإقامة الذي يتمتع به المجرم المسجون بصفة آلية، كما أن حريتهم في التعبير عن آرائهم هي مجرد مراوغة وتضليل، بما أنه في جميع الأحوال، لا أهمية لما يريدون التفكير فيه.

إن حرمان الفرد من حقوق الإنسان حرمانا تاما يعني قبل كل شيء حرمانه من مكانة في العالم تمنحه أهمية لآرائه وتجعل تصرفاته ذات معنى. توضع حقوق المواطن – التي هي أهم بكثير من الحرية والعدالة – على المحك لما يصبح انتماء الفرد للمجتمع الذي ولد فيه تلقائيا، ولما لا يصبح عدم انتمائه لهذه الجماعة مسألة اختيارية، أو لما يجد فرد نفسه في وضعية تنعدم فيها العلاقة بين ما يفعله وما لا يفعله وبين كيفية تعامل الغير معه. إنها وضعية الناس الذين يحرمون من حقوق الإنسان والتي يمكن وصفها بالوضعية القصوى. فما يفقدونه ليس هو الحق في الحرية ولكن الحق في الفعل، وليس ما يفقدونه هو الحق في التفكير كما يحلو لهم، ولكن الحق في امتلاك رأي (...). لم نع بوجود حق في امتلاك الحقوق (وهو ما يعني العيش في مجتمع يحظى فيه الفرد بالتقدير

ويُتعامل معه حسب أفعاله وآرائه) وحق الانتماء لمجتمع معين إلا بعدما فقد ملايين الناس فجأة هذه الحقوق (...). تكمن المأساة في أن هذه الكارثة لم تولد من نقص في درجة الحضارة أو من وضع متخلف أو من الاستبداد، فلا وجود لمكان غير متحضر فوق الأرض كما أن الناس يعيشون شئنا أم أبينا في عالم واحد، لذلك فحدوثها كان أمرا لا مفر منه. إن الإنسانية المنظمة تنظيما شاملا وكليا هي التي بإمكانها أن تؤدي إلى أن خسارة فرد معين لوطنه ولوضعه السياسي يجعله مقصيا من الإنسانية كلها.

إن ما ننعته "بحق الإنسان" يُعتبر خاصية عامة مميزة للوضع البشري لا يمكن لأي مستبدّ إنكاره. وفقدانه يجعل كل كلام لا معنى له، (فمنذ أرسطو والإنسان يعرّف بأنه الكائن الذي له القدرة على استعمال الكلام والفكر) كما يجعل كل العلاقات البشرية لا معنى لها (فالإنسان حسب أرسطو هو "حيوان سياسي" أي كائن لا يعيش إلا داخل المجتمع)، وبتعبير آخر، إنه يفقد الخصائص الأكثر أهمية وأساسية ومن يفقد هذه الخصائص يصير في منزلة العبيد (لم يكن أرسطو يعتبرُ العبيد بشرا). لا يكمن الشر الذي يمارسه الرّق على حقوق الإنسان، في حرمان العبيد من الحرية (فالحرمان من الحرية يمكن أن يحدث في وضعيات أخرى) ولكنه يكمن في حرمان فئة من الناس من إمكانية النضال من أجل الحرية، هذا النضال من أجل الحرية الذي يظل ممكنا في ظل الاستبداد وحتى في ظروف الرعب الحديث الميئوس منها (...) لم يبدأ العمل بالرق كجريمة ضد الإنسانية لما قام شعب منتصر بتحويل أعدائه إلى عبيد، ولكن العمل بالرق بدأ لما صار الرق مؤسسة أدت إلى ولادة أناس أحرار وآخرين عبيدا، أي لما فضل الناس نسيان أن الإنسان هو الذي حرم نظراءه من الحرية واتهم الطبيعة بأنها سبب ذلك. ومع ذلك، فعلى ضوء أحداث وقعت حديثا يمكن القول أن العبيد أنفسهم كانوا لا يزالون يشكلون نوعا من المجتمع، وكان عملهم ضروريا يُستعمل ويُستغل وهو ما كان يضمن بقاءهم داخل دائرة الإنسانية. فأن يكون الفرد عبدا يعني أن الرق صار

علامة مميزة ويخول للعبد مكانة في المجتمع (...). ليس الأمر إذن هو خسارة الحقوق الخاصة، ولكن الأمر هو خسارة المجتمع الراعي والقادر على ضمان حقوق كيفما كانت، ولقد اكتوى عدد كبير ومتزايد من الناس بنتائج هذه الخسارة. يمكن للإنسان أن يفقد كل حقوقه الإنسانية الشهيرة دون أن يفقد مع ذلك خاصيته الأساسية كإنسان وكرامته الإنسانية. لا يتعرض المرء للإقصاء إلا بفقدانه لكل بنية سياسية ترعاه وتضمن حقوقه. إن الحق المنتهك بسبب هذه الخسارة والذي لم يتم أبدا اعتباره حقا من حقوق الإنسان، لم يكن بإمكانه التعبير عن نفسه باستعمال مقولات القرن الثامن عشر، لأن تلك المقولات تفترض أن الحقوق تنبُعُ مباشرة من "طبيعة" الإنسان، وليس مهما بعد ذلك أن تعبرَ هذه الطبيعة عن نفسها بعبارات القانون الطبيعي أو عبر كائن خُلِقَ على صورة الله، سواء تعلّق الأمر بالحقوق "الطبيعية" أو بالوصايا الإلهية. إن العنصر الحاسم في هذه المسألة هو أن هذه الحقوق والكرامة الإنسانية التي تنتج عنها ينبغي أن تظل صالحة وواقعية حتى وإن لم يوجد فوق الأرض كلها إلا كائن بشري واحد. فتلك الحقوق مستقلة عن عدد المبشر المعنيين بها، وينبغي أن تظل صالحة حتى وإن تم إقصاء كائن بشري من مجتمع معين.

لما تم الإعلان عن حقوق الإنسان لأول مرة تم ذلك في استقلال عن التاريخ وعن الامتيازات التي منحها التاريخ لبعض فئات المجتمع. هذا الاستقلال الجديد يحققُ الكرامة الإنسانية التي تم اكتشافها. وكانت هذه الكرامة الإنسانية من طبيعة غامضة، وتم استبدال الحقوق التاريخية بالحقوق الطبيعية. وحلت "الطبيعة" محل التاريخ. وتم الإعلان ضمنيا أن الطبيعة كانت أقرب للماهية الإنسانية من التاريخ. كما أن اللغة ذاتها، سواء لغة الإعلان عن الاستقلال أو لغة الإعلان عن حقوق الإنسان - غير القابلة للتصرف و"المعطاة منذ الولادة" والتي "تعتبر حقائق نهاية" - تقتضي الإيمان "بالطبيعة" البشرية التي تخضع لقوانين التطور التي يخضع لها الفرد، والتي تستنتج منها عدد من الحقوق والقوانين. نحن

اليوم في وضعية أفضل لتحديد معنى هذه "الطبيعة" البشرية. لقد كشفت لنا هذه "الطبيعة" البشرية طاقات وإمكانات لم تعترف بها الفلسفة ولا الدين الغربيين، بل لم تفترض الفلسفة والدين الغربيان وجودها بالرغم من أنهما لم يتوقفا أبدا عن تعريف وإعادة تعريف هذه "الطبيعة" منذ أكثر من ثلاثة آلاف سنة. لكن ليس الجانب البشري لهذه الطبيعة هو الذي صار موضوع نقاش، فمنذ أن تعلم الإنسان التحكم في هذه "الطبيعة" البشرية - لدرجة صار فيها تدمير كل حياة عضوية فوق الأرض مقبولا وقابلا للتحقق تقنيا من خلال استعمال أدوات اخترعها الإنسان – ومنذ أن ألهمتنا المعرفة الجيدة بالعمليات المتتالية للطبيعة شكوكا جدية حول وجود القوانين الطبيعية ذاتها، اكتست الطبيعة نفسها بعدا شريرا. كيف يمكن استنتاج قوانين وحقوق من مجال لا يعرف لا مقولة القانون ولا مقولة الحق؟ لقد تحرر إنسان القرن العشرين من الطبيعة مثلما تحرر إنسان القرن التاسع عشر من التاريخ، فصار التاريخ والطبيعة غريبان عنا بالمعنى الذي يستحيل فيه على ماهية الإنسان أن تُفهم من خلال هذين المقولتين. وفضلا عن ذلك، صارت الإنسانية اليوم (...) أمرا واقعا لا يمكن تفنيده. هذه الوضعية الجديدة - التي تقوم فيها "الإنسانية" بدور كانت تقوم به الطبيعة والتاريخ في الماضي – تدل في هذا السياق على أن الإنسانية ذاتها هي التي عليها أن تضمن الحق في امتلاك الحقوق أو حق كل فرد في الانتماء للإنسانية. لا يمكن التأكيد على أن هذا أمر ممكن. وعوض المحاولات الإنسانية المحمودة التي تطالب بمواثيق جديدة لحقوق الإنسان تصدر عن هيئات دولية، كان ينبغي تخيل أن هذه الفكرة تتعالى عن مجال القانون/الحق الدولي الحالي الذي لا زال يستعمل عبارات الاتفاقيات والمعاهدات المتبادلة ما بين الدول ذات السيادة؛ لكن لا وجود لعالم فوق الأمم. بالإضافة إلى ذلك، لن يكون بالإمكان القضاء على هذه المعضلة في جميع الحالات اعتمادا على "حكومة دولية". وهذه الحكومة الدولية هي بالتأكيد ممكنة التحقق، لكن من الجائز الشك في قدرتها الفعلية على أرض الواقع، فهي ستكون مختلفة، على مستوى التنفيذ، عن الصيغة المقترحة من طرف التنظيمات ذات التوجه المثالي.

يمكن تبرير الجرائم المرتكبة ضد حقوق الإنسان والتي صارت ملازمة للأنظمة التوتاليتارية بالتأكيد على أن الحق هو أن يكون الفرد صالحا ونافعا للجميع وليس للبعض فقط (...) إن تصورا عن القانون/الحق يرى أن الحق هو ما هو صالح لأمر ما (بالنسبة للفرد والعائلة والشعب أو الأغلبية) يصبح الأخذ به حتميا بمجرد ما تفقد القيم المتعالية والمطلقة للدين أو لقانون سلطتها. لكن المشكل لن يجد حلا له مع ذلك لو صار موضوع الحق (أي المجال الذي ينطبق عليه تعريف الحق) هو النوع البشري كله. فمما يمكن احتمال وقوعه أنْ تقرر الإنسانية بالشكل الأكثر ديمقراطية، أي بالأغلبية، أنها ستستفيد إذا قامت بتصفية بعضٍ من أجزائها (...).

تؤكد هذه الوقائع والتأملات الحجج التي اعتمد عليها إدموند بورك في معارضته للإعلان الفرنسي عن حقوق الإنسان، ويبدو أنها تدعم أطروحته التي تقول إن هذه الحقوق كانت "فكرة مجردة" وأنه كان من الأفضل اعتماد "الإرث غير القابل للتصرف" المتضمن في الحقوق التي ينقلها كل شخص لأطفاله كما ينقل لهم الحياة. والقول بأن الحقوق التي كان الشعب يتمتع بها كانت حقوق "الإنسان الإنجليزي" ولم تكن حقوق الإنسان غير القابلة للتصرف. تولد الحقوق التي نتمتع بها، حسب إدموند بورك، "من قلب الأمة"، وهو ما يعني أنه لا حاجة للبحث عن مصدر للقانون في أي قانون طبيعي أو وصية إلهية أو مفهوم عن الإنسان مثل "العرق البشري" و"السيادة على المجال الترابي" (...).

من الصعب تفنيد القوة البرغماتية لمفهوم حقوق الإنسان عند إدموند بورك على ضوء تجاربنا المتعددة. لم يكن فقدان الحقوق الوطنية هو السبب الوحيد لفقدان حقوق الإنسان. بل إن العودة لاعتماد الحقوق الوطنية هو السبيل الوحيد الذي سيضمن اعتماد الحقوق الإنسان. لقد انهار تصور حقوق الإنسان المرتكز على وجود معترف به لكائن بشري بمجرّد مَا وَاجَه الذين يتبنّونَهُ أناسا فقدوا كل ما تبقى لهم من خصائص مميزة لهم، أو فقدوا روابط متميزة باستثناء كونهم ظلوا بشرا (...) من

الصعب القول – حسب الظروف السياسية الموضوعية - كيف أمكن لمختلف المفاهيم عن الإنسان التي ترتكز عليها حقوق الإنسان – سواء كان الإنسان صورة عن الله أو ممثلا للنوع البشري أو مأوى للوصايا المقدسة ولقانون الطبيعة – أن تساعد على حلّ هذا المشكل.

لم يكن الذين خرجوا أحياء من مخيمات الاعتقال، والذين احتجزوا فيها، بل وحتى الذين لا جنسية لهم في حاجة لحجج إدموند بورك ليفهموا أن الإنسان كان يشكل بالنسبة لهم أفظع المخاطر. لقد تمت معاملتهم كمتوحشين، وألحوا على التمسك بجنسيتهم، التي تعتبر آخر رابط موجود ومعترف به من طرف البشرية، حتى لا يُعاملوا كدواب. إن حذرهم من الحقوق الطبيعية وتفضيلهم للحقوق الوطنية نتج من فهمهم أن الحقوق الطبيعية يُعترف بها حتى للمتوحشين. لقد خشي إدموند بورك من أن لا تؤدي الحقوق الطبيعية "غير القابلة للتصرف" إلا إلى تأكيد "حق المتوحش" واختزال الأمم المتحضرة في مرتبة المتوحشين. وبما أن المتوحشين هم الوحيدون الذين لا ملاذ لهم إلا أصلهم البشري الذي يُعتبر حدا أدنى، فإن الناس يتشبثون بقوة بجنسيتهم بمجرد فقدانهم لحق الحماية. ولا يشهد على كونهم لا زالوا جزءا من العالم المتحضر إلا الماضي "بإرثه الوراثي".

إذا فقد كائن بشري وضعه السياسي فسيجد نفسه – وفق ما تقتضيه حقوق الإنسان غير القابلة للتصرف – في الوضعية التي توقعها الإعلانان عن هذه الحقوق العامة. لكن ما يحدث في الواقع هو العكس تماما. يبدو أن الإنسان الذي ليس شيئا آخر ما عدا كونه إنسانا قد فقد الخصائص التي تجعل الآخرين يعاملونه كنظير لهم. وهذا سبب - من بين أسباب أخرى- يحول دون تدمير الشخصية القانونية لمجرم، أي شخصية إنسان تحمل مسؤولية القيام بعمل ما ستحددُ نتائجُه مصيرَه مقارنة بإنسان جُرّدَ من جميع مسؤولياته الإنسانية التي هي ما يشكل ما هو مشترك بينه وبين الناس.

تكتسي حجج إدموند بورك دلالة حادة شريطة أن نأخذ بعين الاعتبار الوضع الإنساني للأفراد الذين طردوا من كل المجتمعات. لقد فقد هؤلاء الأفراد - كيفما كان مصيرهم وكيفما كانت درجة حريتهم أو درجة اضطهادهم، وسواء عوملوا معاملة عادلة أو ظالمة – دورهم في العالم ومكونات الوجود البشري التي هي نتيجة للجهود المشتركة وثمرة للاختراع البشري. إذا كانت مأساة المتوحشين هي أن يعيشوا في طبيعة خام لا يعرفون كيف يتحكمون فيها، وتحددُ عيشهم سواء بوفرة أو بندرة ما توفره لهم، وإذا كانوا يحيون ويموتون دون أن يتركوا أثرا لهم، ودون أن يساهموا في بناء عالم مشترك، فإن ذلك يعني أنه ألقي بهم في نوع غريب من "حالة الطبيعة" بعدما حرموا من حقوقهم. إنهم ليسوا برابرة بكل تأكيد، فبعضهم ينتمي للفئات الأعلى تعلما في بلدانهم، ومع ذلك، فإنهم يبدون، في عالم قضى نهائيا على التوحش، كعلامات أولى عن تراجع ممكن عن الحضارة.

(...) لن يتبقى للكائن البشري الذي فقد مكانته في مجتمعه، ووضعه السياسي في خضم صراعات عصره، والشخصية القانونية التي تجعل من أفعاله ومن جزء من مصيره كلا منسجما، إلا الميزات التي لا توجد إلا في الحياة الخاصة، والتي ينبغي أن تظل عامة ولا تتجاوز مرتبة التجربة المعاشة في جميع المسائل التي تنتمي لمجال المصلحة العامة (...)

ترتكز حياتنا السياسية على افتراض أننا قادرين على تحقيق المساواة بتنظيمنا لأنفسنا، لأن الإنسان يمكنه أن يؤثر في الحياة المشتركة بين الناس، وأن بإمكانه تغيير هذا العالم وبنائه بتعاون مع نظرائه. ولكن تبرز في الساحة السياسية الخلفية الغامضة للمعطى الطبيعي، هذه الخلفية التي تكون طبيعتنا الثابتة والفريدة وتذكرنا بحدود المساواة البشرية. إن السبب الذي يجعل المجتمعات السياسية المتطورة – مثل المدن/الدول القديمة أو المدن/الأمم الحديثة – تبدو مهتمة بمشكل الانسجام الإثني هو كونها تأمل القضاء على هذه الاختلافات والتمايزات الطبيعية الحاضرة

حضورا كليّا والتي هي مصدر حقد وحذر وتمييز لكونها تدل بوضوح كبير على مجالات يعجز الإنسان عن التأثير فيها وتغييرها. وأمام عجز الإنسان عن التأثير والتغيير في هذه المجالات يلجأ إلى الهدم. فإذا تم النظر إلى فرد أسود في مجتمع مكون من البيض باعتباره أسودا، فإنه يفقد حقه في المساواة وحرية الفعل المميزة للإنسان، وسوف يتم تأويل جميع تصرفاته باعتبارها نتائج "حتمية" تصدر عن بعض الخصائص المتعلقة "بكونه أسودا". إنه يتحول لعينة تمثل نوعا حيواني اسمه الإنسان. وهذا ما يحصل فعلا للذين فقدوا كل ميزة سياسية وصاروا مجرد كائنات بشرية. إن هيمنة الحياة العمومية هيمنة شاملة وانتصار قانونها المجسّد لتصورها عن المساواة يؤدي بالحضارة إلى تصفية أو إلى اختزال الخلفية الغامضة للاختلاف إلى الحد الأدنى، لكن هذه الحضارة سوف تواجه الجمود أو العقاب، إن جاز التعبير، لكونها نسيت أن الإنسان ليس إلا سيّد العالم وليس خالقه.

يشكل اختزال الأفراد المجبرين على العيش خارج العالم المشترك إلى خصائصهم الطبيعية الدنيا خطرا كبيرا، إنهم حرموا من عامل مهم يلغي الفوارق والاختلافات ويشكل امتيازا بالنسبة لأفراد المجتمع. إن الذين حرموا من العيش داخل العالم المشترك الذي يشكله المجتمع ومنعوا من المساهمة في الاختراعات البشرية استمروا مع ذلك في الانتماء للعرق البشري كما ينتمي الحيوانات لنوع حيواني خاص بها. ويمكن الحديث عن مفارقة تتمثل في أن فقدان الفرد لحقوق الإنسان يتم في الوقت الذي يصبح فيه هذا الفرد كائنا بشريا بصفة عامة، أي بدون مهنة ولا مواطنة ولا رأي ولا أفعال يحقق من خلالها هويته وتميزه، ويبدو كائنا مختلفا عن الآخرين اختلافا عاما لا يمثل شيئا آخر ما عدا فرديته الخاصة. إن هذا الفرد يفقد كل معناه في غياب عالم مشترك يمكنه التعبير فيه عن نفسه ويمكنه التفاعل مع مكوناته.

يؤدي وجود هؤلاء الأفراد إلى خطر جسيم مزدوج: فعددهم المتزايد يهدد حياتنا السياسية وتنظيمنا الاجتماعي البشري، كما يهدد

العالم الذي هو نتيجة جهودنا المشتركة والناتجة عن تنسيق فيما بيننا؛ وهو تهديد مرعب يشبه التهديد الذي كانت تمثله عناصر الطبيعة الجامحة في ضغطها على المدن والقرى التي شيدها الإنسان. لم يعد الخطر القاتل خطرا آتيا من خارج الحضارة، فلقد تم التحكم في الطبيعة، كما لم يعد هناك وجود لبرابرة يحاولون هدم ما لم يتمكنوا من فهمه مثل المغول الذين هددوا أوروبا طيلة قرون عديدة، كما يمكن اعتبار الحكومات التوتاليتارية ظاهرة توجد داخل الحضارة وليس خارجها.

يكمن الخطر إذن في أن تقوم حضارة شاملة مُترابطةُ المكوناتِ على الصعيد العالمي بالتمخض عن برابرة من أحشائها لتفرضَ حياةً المُتوحشينَ على ملايين الناس بالرغم من كل المظاهر الخادعة.

المرجع:

Hanna Arendt, L’impérialisme : Les origines du totalitarisme, Fayard, 2014, pp. 287-307.

فهرس الأسماء

المذكورة في هذا الكتاب

Leo Strauss	- ستروس (ليو)
Alexis de Tocqueville	- طوكفيل (أليكسيس دو)
Marcel Gauchet	- غوشيه (مارسيل)
Antoine Grabon	- غرابون (أنطوان)
Michel Foucault	- فوكو (ميشال)
Ludwig Feuerbach	- فيورباخ (لودفيغ)
Clemenceau	- كليمانصو
Will Kymlicka	- كيمْليكا (ويل)
Emmanuel Kant	- كانط (إيمانويل)
Claude Lefort	- لوفور (كلود)
Justine Lacroix	- لاكروا (جوستين)
Steven Lukes	- لوك (ستيفن)
David Léopold	- ليوبولد (دافيد)
Isaac Le Chapelier	- لوشابوليي (إسحاق)
Antonio Labriola	- لابريولا (أنطونيو)
Karl Marx	- ماركس (كارل)
AlasdirMacintyre	- ماكنتاير (ألسدير)
Pierre Manent	- مانون (بيير)
Jean Claude Michèa	- ميشيا (جون كلود)
Samuel Moy	- موين (ساموبل)
Robert Nozick	- نوزيك (روبير)
Friedrich Hegel	- هيجل (فريدريك)
Thomas Hobbs	- هوبز (توماس)
Jürgen Habermas	- هابرماس (يورجن)
Fréderic Worm	- وورم (فريدريك)

محتوى الكتاب